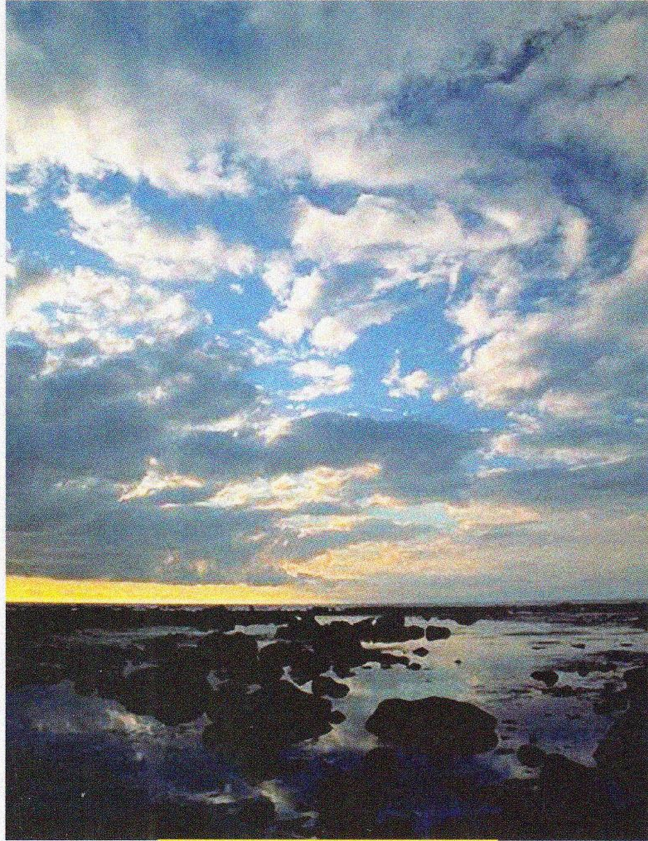
الدين الأسس



مالوري ناي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

علي مولا

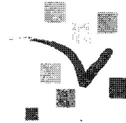
الـديــن
الأســـس

الـــديـــن الأســـــس

مالوري ناي

ترجمة: هند عبد الستار

مراجعة: جبور سمعان



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ناي، مالوري

الدين: الأسس/مالوري ناي؛ ترجمة هند عبد الستار؛ مراجعة جبور سمعان.

٣٦٨ ص.

ببليوغرافية: ص ٣٥١ - ٣٦٨.

ISBN 978-9953-533-06-3

١. الدين والثقافة. ٢. الدين والمجتمع . أ. عبد الستار، هند (مترجم). ب. سمعان، جبور (مراجع). ج. العنوان.

210

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

Religion: The Basics

Authorised Translation From the English Language
Edition published by Routledge, a member of the Taylor & Francis Group

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٩

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب.: ٥٢٨٥ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ - لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١ - ٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١ - ٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويات

تمهيد

يهدف كتابنا هذا إلى تقديم مدخل سهل لجوانب الدراسة المعاصرة للدين. وقد دعانا إلى تأليفه ما دار مؤخراً من جدال ومناقشات أضافت شكلاً جديداً ومثيراً لهذا اللون من المعرفة بأساليب عدة. كانت نقطة البداية الرئيسية لتعريف الدراسات الدينية، لعدة سنوات، ابتعاد الموضوع عن المناهج القائمة على الايمان بالعلوم الدينية واللاهوتية (والتي غالباً ما كانت ترتكز على تعاليم الكنيسة). وليس هذا الكتاب بعيداً عن ذلك، لكنني أنوي أن يتجاوز ما ينتجه هذا الأمر من مناقشات إلى ما هو أبعد من ذلك. فليس الأمر تعريف ما لا تتصف به الدراسات الدينية فحسب، بل هو توضيح ما يجب قوله بشأن مجال دراسة.بمثل هذه الديناميكية أيضاً، له صلة ليس بالماضي فحسب، بل بعالمنا المعاصر أيضاً. وهكذا، حاولت أن أتجنب قدر الإمكان مصطلح الدراسات الدينية، هذا المصطلح المتعارف عليه، وقدمت بدلاً منه مصطلحاً أكثر دقة: دراسة الدين والثقافة.

وكما أوضح في هذا المدخل، لا يتعلق هذا المنهج بالتساؤل عما يميز الدين عن الثقافة فحسب (إذا ما كانت هناك إمكانية لذلك)، بل هو يتعلق باكتشاف الدين ـ الأديان ـ والعادات والممارسات الدينية من منظور ثقافي بوصفها وسيلة يمكن من خلالها فهم ماهية الثقافة (بمختلف معاني هذا اللفظ) والثقافات.

هناك العديد ممن أود أن أتقدم إليهم بشكري على ما منحوني إياه من مساعدات وملاحظات وأفكار ودعم طوال رحلة تأليف هذا الكتاب. وها أنا هنا أتقدم بجزيل الامتنان لزملائي في قسم الدراسات الدينية بجامعة ستيرلينغ، وبخاصة بعد سماحهم لي بأخذ إجازة بحث في ربيع عام ٢٠٠٢، وهو ما أتاح لي فرصة التركيز والعمل على تأليف هذا الكتاب. وأود أن أتقدم بالشكر بخاصة إلى السيد غافن فلاد (Gaven Flad)، رئيس القسم. لقد كان القسم مكاناً للعمل مليئاً بالتحدي والتحفيز على مر السنوات. كما آمل أن أبدي امتناني الكبير لزملائي لما قاموا به من أعمال في هذا الكتاب ومنهم ستيفن ساتكليف (Steven Sutcliffe)، هذا الزميل الذي له الأثر الشديد والعميق، إذ أوحى بالكثير في تكوين أفكار هذا الكتاب وفي مجالات أخرى عديدة؛ فلقد ساهم في تطوير القسم بشكل كبير على مر السنين. وكذلك أود أن أشكره على ما منحني من صداقته وأفكاره. كما أود أن أشكر طلابي، سواء من درسوا لنيل درجة البكالوريوس أو من قاموا بالدراسات العليا على مر العقود الماضية لما قدموه من أفكار وتعليقات ورؤية متجددة نتج منها ما وصلت إليه

من أفكار، وممن يؤدون الدراسات العليا، أود أن أذكر هنا: كيري هانتلي (Kerry Huntly)، وآيسلين جونز (Aislinn Jones) وجود ماكفرسون (Jude Macpherson)، وكات ماك إيرشيرن (Cat McEarchern).

كما إن هناك من هم خارج نطاق جامعة ستيرلينغ، ممن أود أن أشكرهم، وأذكر منهم هنا: كيم نوت (Kim Knott)، وراسل ماك كاتشون (Russell McCutcheon)، ومارك هولسذر (Mark Hulsether)، وسيمون كولمن (Simon Coleman) وروبرت سيغال (Robert Sigal)، وروزاليند هاكيت (Rosalind Hackett)، وعبد الفتاح العويسي وعلي ورداك، وإيان ريدر (Ian Reader)، وبيتر كلارك (Peter Clarke)، وجون هينيلز (John Hinnells). كما أود أيضاً أن أتقدم بالشكر لسعادة الشيخ حمدان بن راشد آل مكتوم نائب حاكم دبي ووزير المالية والصناعة الإماراتي، وكذلك سعادة السيد ميرزا الصايغ وعبد الفتاح العويسي لمنحي فرصة هذا التحدي الجديد من خلال العمل أستاذاً للثقافات المتعددة في معهد آل مكتوم للدراسات العربية والإسلامية في داندي عام ٢٠٠٣.

كما أود أن أتقدم بالشكر للعاملين في دار نشر راوتلدج وبخاصة روجر ثورب (Roger Thorp) الذي شجعني في البداية على تأليف هذا الكتاب، وكذلك ميلون ناغي (Milon Nagi) لدعمها المستمر الذي عاد علي بالكثير من الفائدة خلال مختلف مراحل الكتابة والنشر. كما أود أن أبدي امتناني لروزي ووترز

(Rosie Waters) وسـوزانـا تـريـفـغـارن (Susannah Trefgarne)، والمراجعين الثلاثة لمخطوط الكتاب الذين قاموا بدور الجندي المجهول، لما قدموه من ملاحظات واقتراحات.

وأخيراً، وقبل الجميع، أود أن أتقدم بشكري الحار لمن منحوني الدعم والحب وصبروا معي، إلى أليكس ناي (Alex Nye) وأولادنا ميكا (Micah) ومارثا (Martha)، إلى من تحملوا الشهور وأنا في الدور العلوي أحاول تأليف هذا الكتاب فاتراً حماستهم في الحديث عن آخر مستجدات وحكايات ما تمّ في المدرسة، وإني على ثقة في أنهم يشعرون بالسرور الآن وقد انتهيت من مشروع تأليف هذا الكتاب، وأصبح «بإمكانهم الحصول على الحاسوب الآلي». لذا آمل أن يشعروا أن الأمر استحق كل ما مروا به. شكري وحبي للجميع.

الفصل الأول

الدين: ملامح رئيسة

مثّل تفجير برجي التجارة العالمية في نيويورك الذي حصل صباح يوم ١١ من أيلول/سبتمبر عام ٢٠٠١، الساعة التاسعة صباحاً اللحظة المحددة الأولى للقرن الحادي والعشرين؛ فتلك المشاهد التي لا تنسى والتي أصابت الجميع بالصدمة، شكلت في أذهاننا كوابيس العالم المعاصر. تعد الطائرات النفاثة وناطحات السحاب الحديدية والزجاجية من مشاهد الحياة المعاصرة التي نحياها جميعاً، وكذلك تكنولوجيا البث والإرسال وكاميرات الهواتف المحمولة والأقمار الصناعية التي أتاحت لنا مشاهدة تلك الأحداث المروعة حال وقوعها، غير أن هذه الحياة المعاصرة لها مفاجآتها ليس بالنظر إلى بشاعة حوادث القتل الجماعي فحسب، ولكن بالنظر إلى العوامل الثقافية والدوافع التي أدت إلى وقوع تلك الحوادث أيضاً. وكما

اتضح في الأيام والشهور التي أعقبت الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، كان هناك مبرر واحد للاختطاف والقتل، ألا وهو الدين (كان ذلك، تفسير خاص للتقاليد الإسلامية).

إن الأديان ترسم شكل عالمنا المعاصر: واكو؛ حروب في الشرق الأوسط؛ حوادث الانتحار الجماعي بجونستاون؛ صراع في الهند ويوغوسلافيا السابقة وإيرلندا الشمالية؛ المؤتمرات العالمية من أجل الحفاظ على البيئة؛ والتظاهرات من أجل السلام ـ وتستمر القائمة. لقد استمد أسامة بن لادن وتنظيم القاعدة مبرراً لشن حرب دينية من سياسات الاستيطان اليهودية في الأراضي الفلسطينية والتي تدعمها المساعدات الأمريكية وتحث عليها الشعارات الدينية الرنانة. إننا نحتاج لتحليل أكثر عمقاً من أجل فهم عالمنا المعاصر، وكذلك العالم في ما مضى.

ليس هذا الكتاب معنياً بتنظيم القاعدة أو بالأحداث التي أعقبت ١١ أيلول/سبتمبر تحديداً، وليس معنياً أيضاً بأي تعاليم دينية (إسلامية أو مسيحية) بشكل خاص. إنني أنشد في هذا الكتاب إعطاء اتجاه خاص لكيفية فهم تعقيدات التعاليم الدينية وكيف أن هذه التعاليم تشكل الثقافات والأحداث. وسوف أقوم بذلك عن طريق تقديم مقاربة تقوم على وجهة نظر بسيطة، وهي أن ما نسميه «ديناً» هو شيء يفعله الإنسان، وبذلك فإن دراسة الدين تهتم في الأصل بالإنسان وثقافته.

أولاً: الملامح الرئيسة

تأتي المقاربة التي أدافع عنها في هذا الكتاب تحت عنوان «دراسة الدين والثقافة». ليس الدين شيئاً مجرداً، يمكن تنحيته جانباً (وليس بالضرورة وحياً من عند الإله)، ولكنه جزء لا يتجزأ من ظواهر أخرى للنشاط الثقافي للفرد. ينظر هذا المنهج إلى اختلاف الناس عن بعضهم البعض وكيفية فهم الاختلافات الدينية والثقافية واستيعابها على مستوى العالم بأسره. ودراسة الدين بهذا المعنى هي دراسة مقارنة.

ويعتبر من الأدق أن نقول إن دراسة الدين التي بين أيدينا تعتبر دراسة للدين على مستويات ثقافية مختلفة، أي النظر إلى الدين من وجهات نظر ثقافية مختلفة ومتعددة. يجب أن نتوقع أن يكون هناك نظرة لأكثر من تعاليم دين واحد (فليست دراسة الدين ببساطة دراسة المسيحية مثلاً)، كما يجب علينا ألا نفصل بين مقاربتنا ووجهة النظر التي تأخذ بالتنوع والاختلاف بين ثقافات مناطق العالم المختلفة. قد يكون من الواضح أن نتوقع أن نجد اختلافات ثقافية إذا ما نظرنا إلى المسيحية (في أوروبا) وإلى الإسلام (في العالم العربي) وإلى البوذية (في الصين أو في التيبت) غير أن أي دراسة لدين بعينه تعد بحاجة إلى تسليط الضوء على هذا الدين من خلال أكثر من ثقافة واحدة؛ فمثلاً، هناك أشكال ثقافية مختلفة من المسيحية (في الولايات المتحدة الأمريكية، في أمريكا اللاتينية، في بولندا، إلى آخره)، كما إن الإسلام يختلف في ما بين العربية السعودية وباكستان أو إندونسيا أو

اسكتلندا. لذلك، تبحث دراسة الدين والثقافة التي بين أيدينا في التنوع الديني والثقافي في أجزاء متفرقة من العالم، وتقترب من هذا التنوع لدينا من حيث موقعنا الثقافي. إن هذه الدراسة تتحرى كيف أن أحداثاً ماضية وأخرى في عالمنا المعاصر تشكلت بممارسات وتأثيرات قد نطلق عليها لفظ «دينية»، وكيف أن هناك الكثير مما نراه ونفعله يتأثر فعلياً بهذا الدين.

أما بشأن ما لا تهتم به دراسة الدين والثقافة فهو الوصول إلى إجابات أو حقائق «مطلقة». فالتحرر والعبودية والأخلاق والعقيدة ومثل هذه المفاهيم الأساسية قد تكون موضع بحث عند دراسة الدين، إلا أننا من الممكن أن نتوقع أنه ليس هناك نهاية في ما يتعلق باقتراب مجموعة من الأفكار من «الحقيقة». أما على المستوى الشخصي، فقد نفضِّل أفكاراً ووجهات نظر بعينها على أخرى، إلا أننا نظل مختلفين في ما يتعلق بما نراه «حقيقياً» بالفعل. تُمارس أديان كثيرة (وليس كل الأديان) بطريقة تسلم بوجود الحقيقة كامنة في ما وراء القدرة البشرية مثل الآلهة والمعبودات وما هو خارق للطبيعة. غير أنه على العلماء أن يتخذوا نهجاً يتسم بشيء من الاعتقاد بأن وجود الله ومعرفته أمور لا سبيل إلى معرفتها، ومن ثم يدعون معرفتهم بما يعرفونه وما لهم فيه خبرة فحسب (أي الجنس البشري). ليس معنى ذلك أنه ليس هناك أمور «خارقة للطبيعة» أو تتسم بوجود حقائق روحانية فحسب، بل يعني ذلك أيضاً أن هناك الكثير من الأشياء الأخرى الشيقة التي يمكن للإنسان تعلمها والتفكير فيها عن الأديان من دون افتراض (أو تفنيد) لهذه الحقيقة المتغيرة في ذاتها.

إن هذا الاتجاه الذي اتخذه في هذا الكتاب، ليس محوره التفكير في الإله (الدين)، كما إننا لا نبحث عن إجابات لأسئلة حول ما إذا كان هناك إله (واحد أو أكثر) أو لا وما ماهية هذا الإله ذكراً كان أم أنثى؟ إن هذا الاتجاه يتمحور حول الإنسان: أي أنه يدور حول دراسة الدين بوصفه شيئاً يمارسه الإنسان ونوعاً من النشاط يبدو أنه غير منفصل عن البشر. ليس معنى ذلك أن الممارسات البشرية للدين تعد من صنيع الإنسان فحسب، فالأشكال الثقافية للدين التي يمكن لنا دراستها قد تكون «وحياً من عند الإله» أو قد لا تكون، ومن المؤكد أن هناك الكثير من البشر الذين يمارسون أديانهم لأنهم يفترضون أن هذه الممارسات مأخوذة من مبادئ إلهية. وبالرغم من ذلك، يعد استكشاف ما إذا كانت هناك صحة لمثل هذه الافتراضات أم لا حكراً على علماء الأديان. ومقابل ذلك، يركز هذا الكتاب على دراسة الدين دراسة ثقافية شاملة. بمعنى أن الحياة الدينية للمرء هي الحياة الثقافية له أي أن دين المرء ـ سواء كان المرء ممن يأخذون الدين بقوة أو ممن ينظرون إلى الدين بعدم اكتراث أو ممن بين هؤلاء وأولئك ـ لا ينبثق عن ثقافته وحسب، بل إن الدين هو ثقافته.

ثانياً: الدين والثقافة

يمكن أن تتضمن الدراسة الثقافية للدين التي بين أيدينا مقاربات عدة. يعتمد القسم الأساسي منها على فكرة أن البشر يختلفون عن بعضهم البعض بالخطوط العريضة، وبخاصة في ما

يتعلق باختلاف شخصياتهم وثقافاتهم. ونجد، بشكل عام، أن علماء النفس هم الذين نظروا إلى البشر من منظور شخصياتهم، وأن علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا هم من درسوا الإنسان من منظور ثقافي. إن الطريقة التي يعيش بها الإنسان وتتشكل بها شخصيته ترتبط بثقافته، والطريقة التي يُجسد بها الإنسان ثقافته ويحيا بها تعتمد بالطبع على شخصيته بشكل فردي ومحدّد.

كان أكثر العلماء في بداية القرن العشرين ينظرون إلى شخصية الفرد بوصفها سبباً لوجود الدين. وكان الكُتاب يضعون بعض الفرضيات شديدة العمومية، ترى أن الدين أمر يتعلق بالإيمان بالروحانيات، ومن هذا المنطلق حاول الكُتاب شرح الدين باعتباره جزءاً من العملية الفكرية للإنسان والتي تتسم إما بالعقلانية أو تتأثر بالموروث العاطفي والنفسي لطفولته.

كان سيغموند فرويد (Sigmund Freud) على الأرجح، أكثر هؤلاء المفكرين شهرة. وكان يرى أن الدين نتاج مضلل وغير صحي للمشكلات الكامنة لدى الطفل الصغير والتي تتدخل في علاقته بوالده. ولكن فرويد تجاهل فرضياته الثقافية المحددة التي وضعها بنفسه حينما قدم هذه النظرية، بمعنى أن أفكاره التي تدور حول كيف يصبح الإنسان متديناً تعتمد على أفكار سلوكية مميزة لثقافته. كما اعتمدت أفكاره اعتماداً كبيراً على وجهة نظر تفترض أن الأديان جميعها تتشابه مع المسيحية واليهودية؛ فالفرضية التي وضعها فرويد والتي تقول إن الدين يأتي ليضع نموذجاً سماوياً للأب، يسمى الإله،

من أجل إقامة التوازن مع الأب نفسه، لا تتفق بشكل بسيط مع التعاليم غير المسيحية التي لا تصور الإله باعتباره نموذجاً للأب، أو ربما لا تصوره على الإطلاق.

إذا كان للشخصية مكان في فهم الدين، علينا أن نعي أن هذه الشخصية تعتمد على الثقافة بأشكال عدة. ولأجل المضي قدماً في المثال الذي أعطاه لنا فرويد، نقول إن علاقة الأب بابنه علاقة نتخذها كلنا مسلمة معروفة حيث يبدو أن هذه العلاقة ذات جذور بيولوجية. وبالرغم من أن هناك أشكالاً كثيرة ومختلفة لكون المرء أباً وابناً، إلا أننا نجد أنفسنا محاطين بتصورات حول الأب المثالي. ولكن عليك أن تنظر، ولو للحظة، في أن هناك هويات ثقافية مختلفة، تتعدد فيها أشكال العلاقة الأبوية؛ ففكرة الأبوية في حد ذاتها تتغير بالطبع من عصر إلى آخر، وحتى في الهوية الثقافية «نفسها»؛ فما نتوقعه من الأب في القرن الحادي والعشرين في بريطانيا يختلف اختلافاً بيناً عما كان متوقعاً من الأب في النمسا حول نهايات القرن التاسع عشر حين وضع فرويد نظرياته. وبالرغم من أننا نفترض أن العلاقة الأبوية تعتبر ثابتة في كل مكان، نجد أن هناك تنوعاً ثقافياً واسعاً في ماهية الأبوية.

إن هدف هذا الاستطراد عن ماهية الأبوية ببساطة هو أن نقترح أن الثقافة والاختلافات الثقافية تعد عاملاً شديد الأهمية إذا ما حاولنا فهم الدين. لقد استخلصنا فرضياتنا من العالم الثقافي الذي نحيا فيه. ونرى من هذا المنطلق أن ثقافتنا تمنحنا رؤية عالمية النطاق

ووسيلة للفهم وللنظر إلى العالم الذي نحيا فيه، والذي قد يختلف جذرياً عن العالم الذي يعيش فيه أُناس أصحاب ثقافات تختلف عن ثقافتنا. وبالرغم من أننا، بوصفنا أفراداً، قد نفسر ونتعايش ونعيد هيكلة هذه الرؤية بشكل يتناسب مع شخصيتنا واحتياجاتنا، إلا أننا لا يسعنا الهروب كلية من الحقائق المتعلقة بثقافتنا الخاصة.

ما الذي نعنيه عندما نتكلم عن الثقافة، وعندما ننظر إلى أمر الدين، أين تنتهي الثقافة وأين يبدأ الدين؟ وما هو الفارق بين الاثنين؟ إن هناك أدياناً بعينها تتشكل من ثقافات بعينها، وبالعكس فإن أكثر الثقافات تتشكل على نطاق واسع من الأديان التي تنتمي إليها. دعنا نضرب بعض الأمثلة الواضحة التي تشرح هذا الأمر، فالمسيحية باعتبارها مجموعة من التعاليم الدينية تتجلى في الكثير من السياقات الثقافية المختلفة: من المعمدانيين الجنوبيين في الولايات المتحدة الأمريكية إلى أوروبا في القرون الوسطى، إلى مستوطنات الفايكينغ في نهاية الألفية الأولى وإلى الكاثوليكيين الأصليين (الهنود) في جنوب أمريكا حالياً. لا يستطيع أحد أن يقول إن مختلف الأشكال المسيحية هذه واحدة، فكون المرء مسيحياً في كل من هذه السياقات يعد أمراً مختلفاً اختلافاً كلياً من حيث اللغة والملبس وأسلوب الحياة والعديد من النواحي التي ترتبط بالممارسات اليومية.

يقوم المعمدانيون الجنوبيون في أمريكا في عصرنا هذا بممارسة نوع من المسيحية، يتداخل مع السياق الأكثر اتساعاً للحياة الثقافية الأمريكية للناطقين بالإنكليزية؛ فتقوم هذه الكنائس باستخدام

التلفزيون كوسيلة محورية لنقل المعلومات، ونجد أن الحياة الكنسية ترتبط بشكل وثيق بالتلفزيون كمكون أساسي شديد القوة من مكونات الحياة الثقافية الأمريكية. ونجد، في الوقت نفسه، أن مناطق نفوذ المعمدانيين الجنوبيين تتأثر ثقافياً بالقيم المسيحية للكنيسة: من أول المبادئ الأخلاقية الصارمة للزواج الواحد، حتى التركيز على الإنجازات والنجاحات الشخصية كوسيلة لعكس الطبيعة الأخلاقية للفرد. هكذا يؤثر الدين تأثيراً كبيراً في الثقافة التي تعتبر في ذاتها وسيطاً تتم من خلاله معايشة الدين وممارسته.

مقابل ذلك، أضع بين أيديكم تجربتي الشخصية ـ حول المسيحية الأنغليكانية في إنكلترا (أي كنيسة إنكلترا). وهي تعتبر شديدة الاختلاف من الناحية الثقافية عن مثال الولايات المتحدة الأمريكية؛ فعلى عكس الولايات المتحدة الأمريكية تعد الكنيسة الأنغليكانية متقيدة بالنظام الرسمي للدولة؛ فالملكة البريطانية ـ الملكة إليزابيث ـ هي أيضاً رأس الكنيسة. إن هناك اختلافات محورية بين الكنيسة في إنكلترا والمعمدانية في جنوب الولايات المتحدة الأمريكية من الناحية العقائدية والتنظيمية. وعلى رأس هذه الاختلافات أن الكنيسة في انكلترا يجب أن ينظر إليه باعتبارها نموذجاً إنكليزياً للمسيحية. بالرغم من أن الحلقات التلفزيونية التي تذيعها الـ بي. بي. سي. (B.B.C) (قسيس ديبلي) لا يمكن أن تكون نموذجاً للأنغليكانية الإنكليزية في عالمنا المعاصر، إلا أنها توضح كيف أن التجديد والتغير الثقافي الملحوظ (مثل تولي المرأة بعض المناصب) يتوافقان مع تناول

القهوة الصباحية والرحلات الخلوية التي لم تتغير منذ قرون. وفي الحالتين ـ وفي أي مثال آخر ـ نجد أن الفكرة هي أن الدين ليس شيئاً حر الحركة وليس بعيداً عن السياق الثقافي.

ثالثاً: الدين والأديان

لقد أعطيت حتى الآن القليل من الإشارات للرد على التساؤل الذي يقول أين يمكن أن نبدأ في البحث عن الدين، وعن كيفية وأسباب «تدين» البشر بأساليب متنوعة؟ بالرغم من ذلك يبقى سؤال يطرح نفسه، وهو ما الذي نعنيه عندما نتكلم عن الدين؟ وللبدء في الإجابة عن هذا السؤال، يمكننا أن نفكر في مفهومنا عن الدين من عدة اتجاهات؛ هل نتحدث عن الدين بوصفه اسماً أم باعتباره صفة أم حالاً أم فعلاً. أي أن الدين (باعتباره اسماً) يعبر إما عن مجموعة من التعاليم الدينية أو عن شيء عالمي، نرى أثره في كل البشر (بغض النظر عن الدين الذي يعتنقونه والتعاليم التي يتبعونها). أما الدين باعتباره صفة (أو حالاً) فإنه يعد وسيلة لوصف أشياء أو أنشطة أو سلوكيات بعينها (ومن الأمثلة على ذلك قولنا: كتب دينية أو مؤسسات دينية أو أفعال دينية). يمكننا أيضاً التوسع وابتكار كلمة تعبر عن الفعل المشتق من الاسم ذاته (التديّن) من أجل النظر إلى المفهوم باعتباره شيئاً يؤدى كفعل من دون كونه شيئاً يؤثر في البشر أو يفعل لهم أي شيء. بإمكاننا النظر إلى الجدول الرقم (١ـ١) لمطالعة هذه الاختلافات.

الجدول الرقم (١ ـ ١)
استخدامات مصطلح «الدين»

الدين			
اسم محدد	**اسم عام**	**صفة أو حال**	**فعل**
دين (أو أديان)	ديانة	ديني	يتدين
يشير الاسم إلى مجموعة محددة من التعاليم (مثل المسيحية والإسلام والهندوسية).	الوجه العالمي لثقافة الإنسان.	تستخدم الصفة بالمعنى العام من أجل وصف نوع شيء ما أو سلوك ما أو خبرة	ليس «شيئاً» بل فعل يدل على عملية أداء شيء ما.

رابعاً: الأديان: تعاليم محددة

بالنسبة إلى بعض الناس، هناك دين واحد في العالم هو الذي يمكنهم الإشارة إليه بالدين «الحق» وهو عادة الدين الذي يدينون به. كما يشير مورتون كلاس (Morton Klass) على لسان الشخصية القصصية بارسون ثواكوم (Parson Thwackum)، (رجل إنكليزي):

عندما أتحدث عن الدين فإنني أعني الدين المسيحي؛ وليس الدين المسيحي فحسب، بل الدين البروتستانتي وليس الدين البروتستانتي فحسب، بل الكنيسة في إنكلترا أيضاً(١). ومن هذا المنظور، ليس «ديناً» أي دين يدين به أي شخص آخر، أو على الأقل ليس دينه ـ سواء أكان هذا الدين «عقيدة زائفة» أم وثنية أم خرافة أم ما هو أسوأ.

يعتبر الحديث عن عدد من الأديان المختلفة في العالم أمر شائع للغاية في أكثر الحالات، فمثلاً هناك الإسلام والبوذية والمسيحية، وكل منهم متميز في ذاته عن الآخرين. إن هناك وسيلة شهيرة لشرح مثل هذه الاختلافات يطلق عليها اسم نموذج «الأديان في العالم». ينظر الاتجاه الذي نتبناه في هذا الكتاب إلى الأديان المتفردة في ذاتها وذائعة الصيت على مستوى العالم ـ والتي يختلف كل منها عن الأديان الأخرى ـ باعتبارها أساساً لفهم الممارسات الدينية شديدة التنوع في العالم بأسره. ومن ثم نجد أن علماء الدين قد تعلموا أن يتحدثوا عن الأديان ـ مثل المسيحية والبوذية، . .إلخ ـ التي توجد بوصفها تكتلات بشرية مترابطة.

سوف أقوم في ما يلي باستكشاف بعض المشكلات التي تواجهنا عند تبني هذه المقاربة من أجل البحث في الأديان التي يعتنقها البشر على مستوى العالم. ولكن علينا أولاً شرح هذه المقاربة وبشكل أكثر تحديداً علينا شرح ما الذي يجعل بعض الأديان مختلفة عن أديان أخرى. إن للاختلافات في ما بين الأديان أطراً أساسية من حيث تميز كل دين بصفات محددة يمكن حصرها في بعض النقاط:

---

(١) From Henry Fielding's The History of Tom Hones, نقلاً عن: Morton Klass, *Ordered Universes: Approaches to the Anthropology of Religion* (Boulder, CO: Westview Press, 1995), p. 17.

- النصوص الرئيسة (الكتب المقدسة).
- وجهات النظر والمعتقدات والأفكار الأساسية.
- مؤسسي كل دين وتاريخ تأسيسه.
- الهوية المتفردة لكل دين على حدة.

من هذا المنطلق نصنف المسيحية والإسلام باعتبارهما دينين مختلفين: فلكل منهما نصوصه المختلفة (الإنجيل، القرآن)، وأفكاره الأساسية المختلفة (الرب والثالوث المقدس، الله بالمعنى المطلق) وتاريخه المختلف، وكذلك هويته المختلفة التي ترسم الحدود الفاصلة بين الدين المسيحي والدين الإسلامي. ووفقاً لهذه الحدود، نقوم في الجدول الرقم (١ـ٢) بتصنيف أديان أخرى متفردة في ذاتها على مستوى العالم.

إذا رغبنا في المضي قدماً من أجل توسيع الدائرة، يمكننا أن نتحدث عن عدد من الأديان الأخرى، مثل اليانية في الهند، والطاوية في الصين، والشنتو في اليابان. كما يمكننا أن نناقش الأفكار التي يدور حولها كل دين والسمات الرئيسة لمؤسسيه، وتاريخه وكتابه المقدس وهكذا. هناك بالطبع الكثير من الكتب الممتازة التي تفعل ذلك والتي تختار ديناً واحداً، تقدمه للقارئ من خلال التعريف بالسمات المميزة لهذا الدين.

مع ذلك إنني لا أنوي في هذا الجدول أن يبدو الأمر منتهياً، وكذلك لا أنوي فيه بالطبع أن يكون مرجعاً لدراسة الاختلافات بين الأديان على مستوى العالم. بداية، وبعد هذا الزخم من التنوعات الدينية والثقافية، يعتبر من غير المرضي أن نعود بمثل هذه المقدمة البسيطة والأساسية. إن الغرض من هذا الجدول هو عرض التعاليم

الدينية المختلفة وكيف تم تصنيفها من قبل العلماء من خلال هذه الاختلافات الأساسية. إلا أن الاختلافات ووسائل تصنيفها ووصفها أكثر تعقيداً من أن يقدمها مثل هذا الجدول.

الجدول الرقم (١ ـ ٢)

السمات الرئيسة لبعض الأديان على مستوى العالم

الاسم والهوية	النص الأساسي	الأفكار الرئيسة	المؤسس	البلد التي خرج منها الدين
المسيحية	الإنجيل (العهد القديم والجديد)	الرب الواحد والثالوث المقدس	المسيح	فلسطين/روما
الإسلام	القرآن	اللّه الواحد	محمد	شبه الجزيرة العربية
اليهودية	التوراة (العهد القديم)	الرب الواحد يهوذا	إبراهيم	إسرائيل
البوذية	الأسفار البوذية المقدسة	لا إله، الحقائق الأربعة النبيلة	جوتاما بوذا	شمال الهند
السيخ	آدي غرانت	الرب الواحد ـ فاهجورو	جورو نانك	الشمال الغربي من الهند
الهندوسية	الفيدا وأبانيشيدس وبيوراناس	الآلهة الرئيسة: برهما وفيشنو وشيفا وآلهة أخرى	لا يوجد	الهند

تعطينا هذه المقاربة التي ندعو إليها في هذا الكتاب نقطة البدء في تحديد النقاط الخلافية بين الأديان، وكذلك السمات المميزة لكل منها. يعد من الأهمية بمكان أن نتعرف على العناصر الأساسية للإسلام وعلى ماهية معتقدات الهندوس مثلاً، وهكذا. لا تعتبر مثل هذه المعرفة مفيدة في ذاتها فحسب، بل تعتبر مهمة أيضاً، ونحن على أعتاب القرن الحادي والعشرين، حيث من المؤكد أن نقابل في حياتنا أناساً ينتمون إلى هذه الأديان كالأصدقاء أو الزملاء أو في السفر أو في العمل.

هناك بعض المشكلات التي تعترض طريق مثل هذه المقاربة المباشرة، وذلك لأنها تتكلم في الأساس عن بعض الأشياء وتفتقد لأشياء كثيرة أخرى ولا تروي عطش الظامئين للمعرفة. من المؤكد أن هناك الكثير مما يرغب المرء في معرفته عن الإسلام أكثر من الكتاب المقدس والتاريخ الخاص بهذا الدين فحسب؛ فأين إذاً الشعور بمذاق ونكهة وحس التجربة الحية؟ إن بإمكاننا إضافة هذه الأشياء إلى قائمة السمات المميزة جنباً إلى جنب مع معرفتنا أن المسلمين لا يتناولون لحم الخنزير والكحوليات. كما بإمكاننا أن نضيف بعض الصور عن المراكز الدينية الرئيسة والزعماء الدينيين.

إلا أن هناك ما هو أكثر من ذلك، فمثل هذه المعلومات تعطي شعوراً أن المسلمين (أو الهندوس أو المسيحيين أو من يدينون بدين آخر) كلهم سواء. وقد يدفعنا هذا الشعور إلى الاعتقاد بأننا على دراية بما يعنيه كون المرء مسلماً وبأن كل ما نحتاجه إلى ذلك هو معرفة

أساسيات الإسلام فحسب. من الجدير بالذكر هنا ما قلناه من قبل، وهو أن كون المرء مسلماً في بقعة ما من بقاع الأرض، قد يكون مختلفاً تماماً عن كونه مسلماً في بقعة أخرى، مثلما هو الحال بين العربية السعودية وإندونيسيا مثلاً، أو بين السودان وجنوب الولايات المتحدة. علاوة على ذلك، هناك خطوط تاريخية فاصلة بين مذاهب عدة داخل الدين الواحد؛ فهناك المذهب الأورثوذكسي والمذهب الكاثوليكي والمذهب البروتستانتي داخل المسيحية، كما إن هناك المذهب السني والمذهب الشيعي في الإسلام. إن النظر في الإسلام مثلاً أو في أي دين آخر بوصفه «ديناً» يعني البحث في الاختلافات داخل هذا الدين، بمعنى كيفية اختلاف هذا الدين في أنماط ثقافية متنوعة، حتى وإن كانت هناك سمات رئيسة بقيت ثابتة من دون تغير.

تترك لنا هذه المقاربة لـ «الأديان على مستوى العالم» فجوات جغرافية مهمة. بمعنى أن المسيحية والإسلام واليهودية والهندوسية والسيخ والبوذية واليانية والطاوية والشنتو، ليست وحدها التعاليم الدينية في هذا العالم، فهناك تعاليم أخرى يمكن أن نطلق عليها لفظ «أديان»، فمثلاً هناك الأديان التقليدية في أفريقيا التي تعد نتاجاً لموروثات ثقافية متعددة، يرى البعض أنها تعبيرات متعددة للتقاليد ذاتها. هناك الكثير ممن يدافعون عن كون الدين الأصلي لأفريقيا دين بمعنى الإسلام والمسيحية نفسه، ينطوي على مجموعة من الأفكار الرئيسية (عن وجود إله واحد خالق وآلهة أخرى أصغر وأرواح

الجدود). قد يكون هذا هو الحال بالرغم من أن هناك الكثيرين ممن يرون أن الاختلافات شاسعة جداً بين اليورابا في نيجيريا والزولو أو الشونا في جنوب أفريقيا. بحيث لا يمكننا أن نجمعهم في «دين» واحد.

يعد الأمر معقداً بالمثل في أرجاء أخرى من العالم؛ ففي أستراليا هناك جماعات ثقافية صغرى متعددة من السكان الأصليين (أو الآروميين) لكل منها تعاليمه الدينية التي تخص المكان الذي يعيشون فيه. وكذلك هي الحال في الكثير من أرجاء العالم مثل أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية، وبالمثل في جزر المحيط الهادي وجنوب شرق آسيا. وبالرغم من أن تعاليم الأديان الأكثر شيوعاً مثل المسيحية والإسلام والبوذية، قد انتشرت في معظم البلاد في عصرنا الحالي، إلا أنه لا يزال (ويبدو أنه سوف يظل) هناك أديان تدين بها جماعات صغرى وأديان محلية من الناحية الثقافية. من أجل وصف هذه الأديان عادة ما يكون علينا أن ندعو كل دين باسم الجماعة الثقافية التي تدين به، ومن ثم فإننا نتحدث عن دين النافاجو بين مجموعة سكان أمريكا الأصليين، وعن دين اليورابا في غرب أفريقيا، وعن دين الأريرنت بين مجموعة من سكان أوستراليا الأصليين.

وعلى ذلك، كيف يمكن لمثل هذه التعاليم الدينية المعتنقة من قبل مجموعات صغرى أن تتوافق مع دراسة الأديان السائدة على مستوى العالم؟ إن مثل هذه الأديان التي تدين بها مجموعات أخرى تعتبر مرتبطة جغرافياً بالمكان الذي تسود فيه، ومن ثم فإن لها تأثيراً ضعيفاً من الناحية العالمية، ومن ثم تعتبر تحدياً حقيقياً لفكرة تصنيف

الاختلافات الدينية بهذه الطريقة. إن هناك محاولة من قبل العلماء لحل هذا الأمر، وهي أن نجمع بين هذه الطريقة وكيفية إدراكنا وتسميتنا للكثير من الثقافات الدينية الصغرى (مثل نافاجو وأريرنت والكثير من الأديان الأخرى في أفريقيا) ضمن فئة أوسع من «الأديان الأهلية» (أو ما كان يطلق عليه قديماً اسم أديان «رئيسة» أو «تقليدية»). إن المقصود من ذلك هو بث شعور بالتدرج من شأنه أن يفيدنا في التصنيف حيث إن كل هذه «الأديان الأهلية» تغطي مساحة من العالم الذي يضعها على قدم المساواة مع الأديان العالمية الأخرى. وبالرغم من أن هناك اختلافات مهمة بين الأديان المحلية في هذه الفئة، إلا أن هناك تنوعاً مشابهاً بين الأديان الأخرى «على مستوى العالم» مثل المسيحية والبوذية والهندوسية والإسلام.

إلا أن المشكلة في مقاربتنا هذه «لأديان العالم» هي بشكل أساسي مشكلة تصنيف الثقافات والتعاليم. اقترح البعض، في الواقع، أن مثل هذا التصنيف يعد بمثابة نشاط سياسي[٢]. ربما يكون من الملائم أن نفكر في الأديان بوصفها أشياء متفردة في ذاتها ومختلفة عن بعضها البعض بشكل نوعي، غير أن هذه الاختلافات غالباً ما ينظر إليها من منظور غربي. فالأديان المختلفة التي تصنف بلفظ «عالمي» أو «على مستوى العالم» هي تلك الأديان التي برزت على السطح في التاريخ الغربي الحديث.

---

(٢) انظر: Jonathan Z. Smith, "Religion, Religions, Religious," in: Mark C. Taylor, ed., *Critical Terms for Religious Studies* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998), and Timothy Fitzgerald, "Hinduism and the World Religion Fallacy," *Religion*, vol. 20 (1990).

باختصار، يعد التحدث عن الأديان العالمية، على هذا النحو، نقطة البدء فقط التي تشير إلى الاختلافات الواضحة بين الطوائف الدينية على مستوى العالم. يشجعنا ذلك على إجراء المزيد من البحث في القضايا الثقافية التي تبرز هذه الاختلافات، وكذلك في الظروف السياسية المحيطة بتلك الاختلافات. هناك أيضاً المزيد من الأشياء التي يمكن لنا أن نكتسبها من خلال البحث في هذه القضايا والظروف من ناحية أخرى، وهي الانطلاق من التفكير في الطوائف المحددة الصغرى إلى العالمية. فبدلاً من افتراض أن مثل هذه الفئات الواسعة تمثل «الأديان العالمية» يجب أن نبدأ بالإشارة إلى السياقات الجغرافية المحددة للأديان المقصورة على طوائف صغرى محددة.

سوف يقودنا هذا الاتجاه إلى دراسة الهندوسية مثلاً في ظل التعقيد والتنوع الثقافي في المجتمع الهندي. وانطلاقاً من هذا المنظور، نجد أن هناك الكثير من الاتجاهات الهندوسية المختلفة، تخرج كل منها من بؤر ثقافية وجغرافية مختلفة في الهند نفسها. تحتاج مثل هذه الدراسة للهندوسية، من هذا المنظور، إلى أن تشمل فهماً للجوانب الكثيرة والمختلفة للحياة الدينية والثقافية الهندوسية في هذه المناطق، بما في ذلك النصوص المقدسة والممارسات الدينية جنباً إلى جنب مع الأفكار والمعتقدات. قد تبدأ أيضاً مثل هذه الدراسة المعنية بالبحث في الهندوسية من نقطة أخرى. فمثلاً، يمكن البدء من البحث في الجوانب المتعددة للحياة والثقافة الدينية الهندوسية في سياق غربي (أي في بريطانيا أو أمريكا أو أي بلد آخر في الغرب).

وبالمثل يعني ذلك أننا نحتاج إلى إعادة النظر في الفكرة القائلة إن هناك ديناً مسيحياً واحداً يضم التعاليم المسيحية كافة عبر التاريخ وفي أرجاء العالم. تستتبع مثل هذه الدراسة للمسيحية دراسة للمسيحيين أنفسهم في زمان ومكان محددين مثل أمريكا في القرن الحادي والعشرين أو أوروبا في العصور الوسطى. إننا بحاجة إلى إعادة النظر في الفرضية التي غالباً ما نكررها والتي تقول إن التعاليم المسيحية المتبعة في هذه السياقات المختلفة تعتبر «واحدة» (أي الدين نفسه). وبدلاً من قول ذلك، علينا أن نبدأ بطرح فرضية مختلفة تقول إن الأشكال المختلفة من المسيحية يمكن فهمها كل في سياقه المختلف.

إضافة إلى ذلك، تحطم هذه المقاربة الفرضيات الرئيسة التي وضعناها من قبل على الأديان المحددة (العالمية أو غير ذلك) في نموذج يتسم بالتنوع والتعددية. يجب علينا أن نتكلم بعد ذلك عن أشكال الهندوسية أو أشكال المسيحية أو أشكال الإسلام من خلال مناطق وسياقات محددة. وبالمثل نجد أن الثقافات الدينية للطوائف قليلة العدد لا تحتاج إلى أن يتم جمعها وحصرها في فئة واحدة أكبر (مثل الأديان الأهلية)، بل يجب الإشارة إلى الثقافات الدينية في أمكنة ما وأزمنة ما. قد لا يكون ذلك الأمر في دقة الجدول الرقم (١ـ١) الذي وضعته في أول هذا الفصل، إلا أنه يشير إلى نقطة البدء الأساسية للتحدث عن الأديان التي تقدم لنا بمزيد من الدقة تعقيدات الاختلافات الدينية والثقافية.

خامساً: الدين بالمعنى الشامل

سوف أتناول الآن الطريقة الأخرى التي نستخدم فيها مصطلح الدين كإسم: أي ليس باعتباره شعاراً من أجل تقسيم وتصنيف مجموعة مختلفة من التعاليم، بل بوصفه فئة عريضة القاعدة من أجل وصف الجانب العام من حياة الفرد. وبمجرد تناول هذه الطريقة، نجد مشكلة في انتظارنا وهي أن الكثير من الناس في العالم الغربي المعاصر يبدو أن ليس لهم دين على الإطلاق، ومن ثم هل بإمكاننا أن نطرح سؤالاً يقول: «هل من الصحيح أن نفترض أن الدين شيء عام»؟

بينما كان أكثر الناس في العالم الغربي في ما مضى يمارسون شكلاً من أشكال المسيحية، هناك الكثيرون الآن ممن لا يذهبون إلى أي كنيسة ولا يشاركون بأي شكل فاعل في اتباع التعاليم المسيحية. هناك الكثيرون بالطبع ممن يفندون أي دين وممن يصفون أنفسهم بلفظ الإنسانيين أو الماركسيين أو بصراحة الملحدين. إن وجود هؤلاء يشير إلى أن الدين ليس شيئاً داخلياً أو فطرياً في الإنسان (حيث لا يوجد جين محدد «للدين») ومن ثم نجد إن الدين اختيار شخصي واجتماعي.

وبعكس ذلك نرى أن هناك من يدافعون عن أن الدين شيء شامل وعام يشترك فيه البشر كافة. بمعنى أن هناك الكثيرين ممن ينادون أن الحاجة إلى الارتباط بحقيقة بديلة أو بمعنى حقيقي للوجود أو بأساس للكون أو بحقيقة نهائية، تعد جزءاً من الطبيعة البشرية. تبدو

هذه الحقيقة جلية من خلال أديان بعينها مثل المسيحية والإسلام. ولكن في عالم سريع التغير حيث اكتُسحت التقاليد والحقائق القديمة، فإن مظاهر ما نسميه بـ الدين تتخذ أشكالاً جديدة.

يمكننا القول إن الأيديولوجيات الدنيوية مثل الماركسية (أو الشيوعية)، قد نشأت من أجل شغل الأدوار والوظائف التي كان الدين يملؤها من قبل، أو بمعنى آخر قد قدمت القومية مجموعة من «الآلهة» الجديدة للكثيرين في الغرب وفي العالم أجمع. بينما كان هناك آخرون تطلعوا إلى القومية الشاملة وثقافة الدولة أو «الدين المتمدن» من الذين سعوا إلى خلق حس ديني يربط بين هؤلاء الذين لهم خلفيات دينية متعددة، وكذلك هؤلاء الذين ليس لهم أي خلفيات دينية على الإطلاق. ويقترح البعض أيضاً أن المظاهر الثقافية الجديدة ـ وتحديداً الرياضة مثل كرة القدم أو البيسبول ـ أو صناعة السينما والأفلام قد نشأت في الأصل من أجل ملء هذه الفجوة.

يبدو أن كل هذه الأشياء بدائل «للدين التقليدي» في ما مضى حيث يمكن أن نطلق عليها عبارة شبه أديان أو عوالم ما بعد القدم وما بعد الحداثة والدنيوية. غير أن وصف كرة القدم بالدين من شأنه أن يوسع بأقصى ما يمكن الفكرة السائدة عن ماهية الدين؛ في بعض الأحيان، يرجح الإعجاب الذي يقارب العبادة لأبطال كرة القدم وتعظيم الفرق وتقديس الملاعب وحالة التصوف أو السحر التي ترتبط باللعبة شيئاً يمكن أن يطلق عليه أنه يشبه الدين. ولكن بالرغم من هذا كله، هل ترقى اللعبة إلى المستوى الذي يدعونا إلى أن نقول

عنها إنها دين؟ ربما يبدو ذلك وكأننا نحط من شأن مفهوم الدين ليشمل أشياء مثل كرة القدم والرياضات الأخرى. ولكننا عندما نفترض أن الدين شيء شامل وأساسي للبشر، فلا بد من أن يكون هناك بعض الأشكال من مظاهر الدين في الثقافات الغربية المعاصرة بخلاف المسيحية.

إننا بحاجة إلى أن نثبت أن الدين يمكن أن يكون موجوداً في كل الثقافات من أجل دعم هذه الفكرة. هل يسود الدين في كل مكان؟ وهل للدين مكان في نفوس كل البشر بغض النظر عن ثقافتهم؟ إن هناك مشكلة تواجهنا عند الإجابة عن هذا السؤال، وهي أن معنى كلمة دين في اللغة الإنكليزية له خلفيته التاريخية لدى من يتحدثون الإنكليزية. إن كلمة «ريليجن» (Religion) باللغة الإنكليزية ليس من السهل ترجمتها إلى لغات أخرى، وكذلك المصطلحات التي تطلق في الثقافات المختلفة لا يجوز لنا ترجمتها بسهولة إلى المصطلح الإنكليزي «ريليجن».

ويتحدث الهندوس مثلاً عن «دهارما» وغالباً ما يستخدمون عبارة «ساناتان دهارما» لتدل على دينهم (الترجمة الحرفية لهذه العبارة هي «الدين الخالد»)، ولكن دهارما تدل على مفاهيم أخرى أيضاً ضمن معانيها، فالدهارما تصف النظام الكوني وكيفية وصف الأشياء بحس ديني واجتماعي و«طبيعي» (أو داخلي). فيقول الهندوس مثلاً، إن كل شخص له «الدهارما» الخاص به وفق موقعه في الحياة، فالدهارما للطالب مثلاً يشير إلى المذاكرة (والبقاء من دون

زواج)، والدهارما لربة منزل متزوجة هي إنجاب الأطفال وتربيتهم. ولكل شخص الدهارما الخاص به (وفقاً لموقعه في الأسرة التي ولد فيها) والذي يحدد مهمته (أو وظيفته) جندياً كان أو تاجراً أو حداداً أو نجاراً وهكذا. ومن ثم فإننا قد نجد توافقاً أو صلة بين ما نسميه نحن «ريليجن» وما يسميه الهندوس «دهارما»، إلا أنهما ليسا الشيء نفسه. من شأن هذا الاختلاف أن يطرح سؤالاً مخادعاً عما يجب علينا دراسته إذا ما أردنا دراسة دين الهندوس، فهل يجب أن نقصر أنفسنا على ما نعتقد نحن أنه مفهوم الدين «ريليجن»، أم أن نبحث في ما تحمله كلمة دهارما؟

ومن أجل مزيد من التوسع نقول إنه لا يوجد في الكثير من الثقافات مقابل واضح يمكن ترجمته إلى لفظ ريليجن. يشير غاري كوبر (Gary Cooper) إلى أن قبائل السكان الأصليين لأمريكا «ليس لديهم مقابل في لغتهم لكلمة «دين» ككيان مستقل»[٣]. ومن ثم فإننا حين نتحدث بالانكليزية عن «دين» نافاجو لا نترجم أي كلمة بعينها أو مفهوم بعينه، بل إن الباحث هو الذي يقحم كلمة دين. وفي هذه الحالة علينا أن نتذكر النقاط شديدة الحساسية في مثل هذه المقارنة؛ فالأمريكيون الذين ينتمون في الأصل لأوروبا، قد فرضوا تأثيرهم السلبي بشكل كبير على الأمريكيين الأصليين من خلال تاريخ حافل بالقهر واغتصاب الأرض.

(٣) انظر: Gary Cooper, "American Traditional Religion," in: Stewart Sutherland [et al.], *The World's Religions* (London: Routledge, 1988), p. 873, and Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (New York: Oxford University Press, 1999), p. 81

سادساً: تعريف (أو تفصيل) مصطلح «الدين»

على هذا النحو، إذا كان علينا أن نتوخى الحذر عند استخدامنا للكلمات، هل يعني ذلك أنه ليس باستطاعتنا التحدث عن الدين كلية؟ فحتى لو لم يكن لكلمة الدين أي مقابل في العالم فقد يكون لمدلولاتها مقابل. يبدو أنه من المنطقي أن نفترض أن معظم _ إن لم يكن كل _ الناس لديهم في حياتهم إذا اقتربنا منها، وتمعننا فيها بمزيد من الحساسية، شيء يمكن أن نطلق عليه لفظ دين حتى وإن لم يطلقوا هم هذا اللفظ عليه. وإن كان الأمر كذلك، فما هو الدين بالمعنى العام؟ وهل يمكن لنا تعريفه بطريقة تضم الممارسات في الثقافات المختلفة التي تبدو كأنها «دينية»؟

ليست الإجابة على هذا السؤال من السهولة بمكان تماماً مثلما نتوقع، فهناك بالتأكيد طرق شتى لتعريف «الدين». فمثلاً أورد جوناثان ز. سميث (Jonathan Z. Smith) قائمة (نقلها عن جيمس ليوبا (James H. Leuba) مكونة من خمسين محاولة مختلفة لتعريف مفهوم الدين. لا نستخلص من هذا الأمر، وفقاً لما قاله سميث، أنه لا يمكن تعريف الدين، بل «يمكن تعريفه بوسائل عدة تصل إلى خمسين وسيلة تتراوح بين النجاح والإخفاق»(٤). وبالرغم من أن هذا القول يبدو واضحاً إلا أنه في الواقع يصعب فهمه. إن مصطلح «دين» له كثير من المدلولات المختلفة، ومن ثم فإن هناك طرقاً كثيرة ومختلفة يمكن بها أن نصف شيئا ما بمصطلح «ديني»، أو بشكل آخر عندما

---

(٤) Smith, "Religion, Religions, Religious," p. 281.

يستخدم مصطلح «ديني» (وهو يستخدم كثيراً بواسطة أنواع متباينة من البشر وفي سياقات متنوعة) لا يكون من الواضح ما الذي يعنيه هذا المصطلح بالفعل. قد يعتقد المرء أن معنى هذا المصطلح مباشر وبسيط لأن الدين هو الشيء نفسه بالنسبة إلى الجميع، إلا أن هذه العبارة قد تفهم بشكل مخالف تماماً لدى شخص آخر.

يجب علينا أيضاً أن نأخذ في الحسبان أن العلماء أنفسهم مسؤولون عن كون مصطلح الدين ذي معانٍ محددة. يقول جوناثان ز. سميث في مقطع فيه الكثير من الاقتباس:

«إن مصطلح «دين» من خلق العلماء أنفسهم؛ فالعالم يخلق المصطلح لأجل أغراضه التحليلية عن طريق أفعال خيالية من المقارنة والتعميم. ومن ثم فإن الدين ليس له وجود مستقل بعيداً عن الدراسة الأكاديمية»(٥).

يعني سميث بهذا القول إن مصطلح «دين» يحقق لنا فائدة أكبر عندما نعني به أن الدين شيء يفكر فيه العلماء أكثر من كونه شيئاً له كيان خاص في «العالم الخارجي». يعتبر هذا التعليق تعليقاً مفيداً، وبخاصة أن المصطلح يستخدم في بعض الحالات من أجل وصف مفاهيم ثقافية (مثل الدهارما) لا تترجم ببساطة إلى مصطلح «دين». ولكن المصطلح يستخدم مراراً وتكراراً بعيداً عن السياق الأكاديمي. ويعد المصطلح شائع الاستخدام في الثقافة العامة والحياة اليومية بالنسبة إلى كثير من البشر (وبخاصة الذين يتحدثون الإنكليزية) جنباً

---

(٥) Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982), p. xi.

إلى جنب مع كلمات أخرى مهمة مثل مصطلح الـ «ثقافة» نفسه. بمعنى أن معظم المتحدثين باللغة الإنكليزية يميلون إلى التحدث بكلمات مثل «ثقافتي» أو «ثقافة الآخرين» وكذلك يتحدثون عن «دينهم» الخاص أو «دين الآخرين».

ذلك بالضبط ما أنوي اتباعه عند الحديث عن الدين في هذا الكتاب، ليس لكونه ذي معنى مميز في ذاته فحسب، بل لأنه يستخدم بطرق شتى في الحياة اليومية. ومن ثم فإنني حين استخدم المصطلح أنوي الإشارة إلى النطاق الواسع للدلالات المتنوعة المندرجة تحت المصطلح في استخدامات الحياة اليومية. إنني لا أعتزم أن أضيف إلى قائمة التعريفات التي وضعها سميث تعريفاً واحداً وخمسين (كما لا أعتزم أن أتبنى تعريفاً موجوداً في القائمة بالفعل). من الممكن أن تكون تعريفات الدين نقطة بدء مفيدة، إلا أن من شأنها حصر الخيارات، كما إنها غالباً ما تقودنا لافتراض أننا «نعرف» موضوعنا حتى قبل أن ننظر فيه. إنني أقترح ألا يغوص هؤلاء الذين يدرسون الدين والثقافة في مستنقع البحث عن تعريفات، وأن يعملوا بدلاً من ذلك بناءً على الفرضية القائلة إن في كثير من السياقات الثقافية هناك مساحة لنشاط ثقافي يطلق عليه مصطلح «الدين». وإذا قبلنا بذلك كمسلمة يصبح الغرض من دراستنا رؤية كيفية ممارسة النشاطات التي تندرج تحت هذا المصطلح متعدد الدلالات كجزء من الحياة الثقافية من دون انفصال عنها.

وباتباع هذا الاتجاه، ليس علينا أن نختار أي تعريف بعينه للدين. كما إنه يصبح من غير الضروري أن نقول إن الدين ذو روح

(أو جوهر)، ولا أن نقول إنه يؤدي أدواراً بعينها في الحياة الاجتماعية أو الثقافية والنفسية. لا يوجد نشاط ولا يوجد أسلوب تفكير أو حديث أو نوع محدد من الأماكن أو النصوص يوصف فعلياً بكلمة ديني؛ فالدين يدخل في أسلوب حديثنا عن العالم من حولنا وفي طريقة إدراكنا للاختلافات ونقاط التشابه مع الأنواع الأخرى من الأنشطة.

علاوة على ذلك، يعتمد استخدامي لمصطلحي «دين» و«ديني» على الاستخدام الشائع لهما كوسيلة لوصف جوانب محددة من النشاط الإنساني. يدل المصطلحان على مفاهيم ثقافية أساسية ظهرت في اللغة الإنكليزية في الوقت المعاصر كنتاج لتاريخ سياسي وثقافي معين. وفي الوقت نفسه وبالرغم من ذلك انطلقت هذه المفاهيم على نطاق واسع، وذلك لانتشار اللغة الإنكليزية والثقافة الغربية (والدين الغربي)، ومن ثم فإن مصطلحي «دين» و«ديني» يستخدمان في العالم بأسره. يتحدث الآن الكثير من الهندوس عن دينهم (إما باستخدام المصطلح الإنكليزي أو باستخدام لفظ دهارما). وبالمثل، يتحدث الكثير من المسلمين (بالإنكليزية) عن دينهم (الذي يتفق بعض الشيء مع المصطلح العربي «دين»). تتحدث الشخصيات المثيرة للاختلاف مثل أسامة بن لادن عن دينها كمبرِّر لارتكابها الأعمال الوحشية ـ بينما يرى مسلمون آخرون أن أفعال بن لادن أفعال ضد الإسلام، ومن ثم فهي ضد دينهم. إن مصطلح الدين ذو دلالات شتى، فهو يستخدم في العالم أجمع لأغراض متنوعة وبوسائل مختلفة وفي الغالب متضاربة ومتصارعة.

وعلى هذا النحو نرى أن دراسة الدين والثقافة تعيننا على إدراك عالمنا المعاصر، حيث إن دراسة الدين والثقافة لا تخبرنا عن تنوع الآراء الدائرة حول أمر الدين فحسب، (كيف ولماذا يصف الناس ما يفعلونه بلفظ دين؟)، بل تعلمنا أيضاً بكيفية تأثير الدين باعتباره جزءاً من حياة وثقافة البشر في سياقات كثيرة مختلفة. باختصار لا يعتبر الدين شيئاً باطنياً منفصلاً عن حياة البشر، فالدين هو ما يفعله البشر، وهو بالمثل كيفية كلامهم عما يفعلون.

ملخص

- تحدثت في هذا الفصل عن كون الدين شيئاً يفعله البشر، وأن دراسة الدين معنية بالبشر وثقافتهم.
- يعد مصطلح الدين مصطلحاً غامضاً ذي معانٍ ودلالات واسعة. وبشكل محدد، يشير مصطلح الدين إلى تعاليم دينية محددة، وكذلك إلى جانب من السلوك البشري يفترض دائماً أنه عام وشامل.
- علينا أن نتذكر أن مصطلح الدين يحمل بين طياته تاريخاً محدداً. وعلينا أن نكون حذرين إذا استعرنا المصطلح وطبقناه على سياقات غير ناطقة بالإنكليزية. ولكن الكلمة في الغالب تعد جزءاً من الاستخدام الشائع في العديد من الثقافات المعاصرة وتعد طريقة مفيدة من أجل وصف كيفية تحدث الناس عن خبراتهم.
- يعد الدين جزءاً من الحياة اليومية وجانباً من الجوانب الثقافية.

■ لمزيد من القراءة والاطلاع

تمثل الكتب التالية بعض المقدمات المفيدة لدراسة الدين بوجه عام ومن المهم جداً الاستعانة بها لمعرفة ماذا قال الباحثون في الدين في السنوات الأخيرة، انظر:

William Paden, *Religious Worlds* (1988), and Ninian Smart, *The World's Religions* (1989).

وقد قام مالكولم هاملتون بتقديم نظرة عامة جيدة على الدراسات الاجتماعية المتعلقة بالدين في كتابه:

The Sociology of Religion (1995, esp. chap. 1).

وهناك أيضاً مقدمتين جيدتين للمناهج الأنثروبولوجية (علم الإنسان) ومنها:

John Bowen, *Religions in Practice* (1998), and Morton Klass, *Ordered Universes* (1995).

ولمعرفة بعض المقدمات عن العادات الدينية المختلفة يمكنك الاطلاع على:

John Hinnells, *The New Penguin Handbook of Living Religions* (1997), and Linda Woodhead, *Religions in the Modern World* (2002).

ولمستوى أعلى: تعتبر المقالة التي كتبها جوناثان ز. سميث (Jonathan Z. Smith) "Religion, Religions, Religious" (١٩٩٨) مهمة جداً للدراسات الدينية، إضافة إلى العديد من المقالات الشيقة الأخرى التي ذكرت بعضاً منها في الفصول الأخيرة. وينصح أيضاً بإلقاء نظرة على:

Guide to the Study of Religion (2000), esp. Willi Braun, "Religion," Introductory chap., and William Arnal, "Definition," chap. 2.

الفصل الثاني

الثقافة

من صميم عمل هذا الكتاب طرح الفكرة القائلة إن دراسة الدين هي دراسة الثقافة، وإن الدين وجه أساسي من أوجه الثقافة. سوف أعمل في هذا الفصل على استكشاف الوسائل المتنوعة التي يمكن أن يُفهم بها مصطلح «الثقافة». وعلى غرار مصطلح «الدين» نجد أن مصطلح «الثقافة» أيضاً غير مباشر. إن الثقافة كما عرّفها الكاتب رايموند ويليامز (Raymond Williams)[1] واحدة من ثلاثة مصطلحات هي الأكثر تعقيداً في اللغة الإنكليزية، حيث تشير إلى مجموعة متنوعة من الأفكار والأشياء؛ في ما يتعلق بذلك، يوجد تشابك بين مصطلح «الثقافة» ومصطلح «الدين».

(١) Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (London: Fontana, 1976).

سوف يقدم هذا الفصل مجموعة واسعة من الأفكار والاتجاهات العلمية التي يطلق عليها اسم «دراسات ثقافية»، فما نطلق عليه عبارة «دراسات دينية» يعد في كثير من النقاط شكلاً من أشكال الدراسات الثقافية أو، على الأقل، هناك الكثير من جوانب الدراسات الثقافية التي لا بد أن يكون المرء على وعي بها عند الخوض في دراسة دينية. قد يبدو ذلك واضحاً لأن المساحة الواسعة التي تشغلها الدراسات الثقافية ضرورية لكثير من الجوانب الحياتية: مثل العمل واللعب والبلوغ والشباب والأفلام والأدب والرياضة.. إلخ. لكن هناك في الأغلب جهلاً أو تجاهلاً لفكرة أن الدين جزء من الثقافة، ومن ثم فإننا نتعامل مع الدين باعتباره شيئاً خاصاً أو مُنَحى جانباً، لا يدرك إلا «بلغته الخاصة». وسوف أقدّم على مدار الصفحات القليلة الآتية بعض الأفكار الأساسية للدراسات الثقافية مستخدماً ـ متى أتيح ـ أفكاراً من الدراسات الثقافية والدراسات الدينية على السواء. ومن الجدير بالذكر أن الكثير من الدراسات الثقافية نمت بعيداً عن الدراسات الدينية، ومن ثم فإنه ليست كل الأمثلة التي سوف أقوم بذكرها معنية بشكل واضح بالجوانب الدينية الثقافية.

أولاً: رايموند ويليامز: ثلاثة أنواع من الثقافة

يشير مصطلح «الثقافة» إلى عدد من الأنواع المختلفة من النشاط؛ فعلى أحد المستويات يشعر الجميع بأن لكل فرد ثقافته التي ينتمي إليها والتي تجعله نفسه (اسكتلندياً، أو إيطالياً، أو هندياً..

إلخ). هناك أيضاً شكل آخر من أشكال الثقافة لا نملكه، ولكننا نشارك فيه، وهو نوع الثقافة الذي يبرز في أشياء بعينها مثل الأدب والفن والموسيقى. ومن ثم فإن الكتاب أو الفيلم أو المقطوعة الموسيقية يعدون في حد ذاتهم «ثقافة». وكما ذكرنا من قبل، أشار رايموند ويليامز، إلى أنه هناك ثلاث طرق يمكن بها استخدام هذا النوع من الثقافة: مثل الثقافة المثالية أو الثقافة بالمعنى الموضوعي أو بالمعنى الاجتماعي(٢). وسوف أقوم ببحث الاتجاهين الأولين (الثقافة المثالية والثقافة بالمعنى الموضوعي) في هذا القسم، ثم سأعود إلى فكرة الثقافة بالمعنى الاجتماعي في مرحلة تالية من هذا الفصل.

دعونا نتناول النوع الأول من الثقافة. غالباً ما ينظر إلى الثقافة باعتبارها شيئاً مثالياً، بمعنى أنها شيء راقٍ. ومعنى ذلك أنه لا يعتبر كل كتاب أو مقطوعة موسيقية عملاً ثقافياً، فالمصطلح محفوظ للأعمال المتميزة التي تنطوي أو تعبر عن حالة أقرب إلى الكمال الإنساني. غالباً ما يتوقع للأطفال أن يتشربوا مثل هذه الثقافة من المدرسة، كأن يقرأوا كتباً معينة: مثل كتب شكسبير وتشارلز ديكنز وهيرمان ميلفيل، وهكذا. هناك نوعيات بعينها من الموسيقى أو الموسيقى الكلاسيكية تحديداً مثل موسيقى موزارت وفيفالدي وباخ، يُرى أنها تمثل هذه النوعية من الثقافة تحديداً؛ كما إن هناك نوعيات

(٢) Raymond Williams, "The Analysis of Culture," in: Raymond Williams, *The Long Revolution* (London: Chatto and Windus, 1961). وقد أعيد طباعته في: *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*, edited and introduced by John Storey (London: Harvester Wheatsheaf, 1994).

أيضاً من الدراما والفن والمعمار تنتمي إلى هذا النوع. ومن هذا المنظور نرى أن المرء يمكن أن يسعى إلى دراسة الثقافة باعتبارها دراسة لمحاولة البشر أن يصلوا إلى الكمال والتحضر من خلال وسائل التعبير هذه. وبالرغم من أن دراسة الثقافة على هذا النحو من الممكن أن تكون مستنيرة وممتعة، إلا أن ويليامز يصفها بعملية أساسها استكشاف ووصف قمم التعبير الإنساني.

وهنا نجد تشابهاً قوياً عند بعض علماء الدين (وبخاصة علماء اللاهوت ورجال الدين) الذين بدأوا بتوقع أن الدين مثله مثل الثقافة معني بهذه الدرجة من المثالية والكمال. وباتباع هذا الفكر تصبح دراسة الدين مجرد مسألة وصف وتوثيق لمظاهر هذا الكمال، النظر إلى الدين من خلال الكتب والأفكار والشخصيات المهمة وهكذا. بالطبع يمكننا القول إن هناك تداخلاً قوياً بين هذين الاتجاهين لدراسة الثقافة ودراسة الدين. وهكذا نجد أن معظم خبراء الثقافة الراقية سوف يصنفون النصوص (من الأمثلة **إنجيل الملك جيمس والجنة المفقودة** لجون ميلتون) ليس باعتبارها نصوصاً تنم عن «الرقي الديني» فحسب، بل وتنم عن «الرقي الثقافي» (أي الأدب الإنكليزي) أيضاً.

ولكن ويليامز لا يرضى عن دراسة الثقافة من هذا المنظور، لأن مثل هذا الاتجاه من شأنه أن يحمل مجموعة من الأسئلة عن كيفية إعطاء أساليب تعبير بعينها مثل هذه الأهمية التي يبدو أنهم قد حصلوا عليها. بمعنى لماذا يجب أن يوصف كتاب بعينه أو مؤلف بعينه بلفظ «ثقافي» بينما لا توصف كتب أخرى بالوصف نفسه. بينما توجد

أسئلة عن الجودة الفنية لعمل ثقافي بعينه (مثال القدرة الفنية وأسلوب الكتابة وجماليات النص)، هناك أيضاً حاجة للتحليل النقدي لكيفية كون العمل الفني مرتبطاً بقاعدة أكثر اتساعاً. يتجاوز ذلك حد وصف كتاب ما بأنه كتاب جيد أو الحديث عن جودة الكتاب ليصل الأمر إلى استكشاف كيف يكون أي كتاب كتاباً جيداً، وكيف يُنظر إليه على أنه عمل جيد.

وتنقلنا هذه الأسئلة، وفقاً لآراء ويليامز، من تحليل الثقافة بالمعنى المثالي إلى تحليلها بالمعنى الموضوعي. ومن شأن هذه النقلة أن تتيح لنا الفرصة لضم أشكال أخرى من الثقافة لا ينظر إليها بالاعتبار عند دراسة الثقافة من منظور المثالية والكمال، حيث يجب ألا تقتصر دراستنا الثقافية على الأعمال «العظيمة» في الفن والأدب والموسيقى فحسب، بل يمكن لنا أيضاً أن نعمل على دراسة الأعمال الأقل عظمة (أو الأكثر شيوعاً). ومن ثم تمتد دراستنا إلى ما وراء موزارت وباخ، لتضم البيتلز ومادونا، وإلى ما وراء شكسبير لتضم ستيفان كينغ والأوبرا الصابونية المعنية بمناقشة مشكلات الحياة المنزلية مثلاً. ليس معنى ذلك أننا نحط من قدر هذه الأعمال أو نقلل من شأنها، بالرغم من أن هناك اتهامات تقول إن مثل هذا الاتجاه هو اتجاه معيب لأنه يزيل «حاجز النوعية» بين الأعمال الثقافية العظيمة والخالدة من ناحية، والأعمال التي تتسم بقلة الحرفية وسرعة الزوال من ناحية أخرى.

قد يرى البعض أن مادونا فنانة جيدة، شأنها شأن موزارت من ناحية الجودة، وأن أعمالها ـ من المنظور المثالي للثقافة ـ يجب أن

تعتبر أمثلة للإبداع الفني. ويعتمد هذا الأمر حقيقة على كيفية تصنيفنا لأعمال مادونا أو أعمال موزارت وعلى المعيار الذي قد نستخدمه عند إطلاق صفة «جيد» على أي منهما. ولكن في دراسة الثقافة التي بين أيدينا لا يهم ما إذا كان أي من الاثنين هو الأفضل. بالطبع ليس من الضروري لنا أن نعجب بأحدهم (موزارت أو مادونا) أو نبجله من أجل تحليل أعمالهما تحليلاً نقدياً. وعلى عكس ذلك، هناك أسئلة من الضروري بمكان أن نطرحها بشأن كيفية عمل وسائل تعبيرية ثقافية بعينها بطرق مختلفة وعلى مستويات مختلفة. إن إجراء دراسة ثقافية لعمل أي منهما يطرح سؤالاً حول كيفية عمل أحدهما ما يعمله في إطار موسيقاه، وأيضاً إشارة إلى خصوصية التقاليد والمجتمعات التي يعيش فيها.

تعتبر مثل هذه الأسئلة أسئلة عامة يمكن تناولها بوسائل مختلفة، وبالطبع هناك أشكال كثيرة ومختلفة للدراسات الثقافية. يعتبر تناول الثقافة تناولاً موضوعياً نظاماً متنوعاً ذي مجموعة مذهلة من النظريات والمناهج والفرضيات والاتجاهات ومناحي الدراسة؛ فمثلاً، لا تهتم دراسة الثقافة من هذا المنظور بالنظر في الأدب والفن والموسيقى والدين فحسب، بل بالنظر في الأفلام والتلفزيون والإعلانات والجرائد والمجلات والرياضة والإنترنت والعلوم والجغرافيا والمعمار والطعام والأعمال الإباحية، ومن هذا المنظور نجد أن قائمة الأشياء التي تندرج تحت تعبير أعمال ثقافية لا تنتهي.

يمكننا الآن معاودة السؤال عن كيفية ارتباط دراسة الثقافة بدراسة الدين. هناك كما أشرت بعض الدراسات الدينية التي تركز على الأشكال الثقافية «الأفضل» والأسمى. ولكن توسيع قاعدة الدراسة الثقافية من المنظور المثالي والذي ينظر أيضاً إلى الأشكال الثقافية الأقل شيوعاً، يعكس اهتمامات الدراسات المعاصرة الدينية والثقافية. يمكننا من أجل دراسة المسيحية بالطبع دراسة الإنجيل والفن المسيحي المتميز والفكر المسيحي العظيم، ولكن مثل هذه الدراسة لا تخبرنا بكل شيء عن المسيحية؛ فعلى مدار قرون طويلة كان المسيحيون يمارسون دينهم بطرق أخرى من خلال تقديم أعمال فنية وموسيقية وأدبية «أقل عظمة»، يمكن دراستها أيضاً بوصفها أشكالاً من الثقافة المسيحية.

مثال على ذلك حالة مادونا التي ذكرناها من قبل، والتي تعطي انعكاساً بسيطاً لهذه المقاربة؛ فبالرغم من أن هذه الفنانة ليست بالضرورة مسيحية إلا أن الكثير من أعمالها وبخاصة في الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، تستغل بشكل غاية في الوضوح الأفكار والرموز المسيحية التي تربت عليها هي ومعظم جمهورها. ويضم ذلك اختيارها لاسمها (الذي يشير إلى شخصية مسيحية مهمة)، واستخدامها للرموز المسيحية مثل الصليب في تصوير أغانيها، والإشارات المسيحية الأخرى مثل أغنيتها «كصلاة»(٣).

(٣) Mark Hulsether, "Like a Sermon: Popular Religion in Madonna Videos," in: Bruce David Forbes and Jeffrey H. Mahan, eds., *Religion and Popular Culture in America* (Berkeley, CA: University of California Press, 2000).

يعتبر هذا التحليل غير مرضٍ بالنسبة إلى بعض العلماء، لأنه لا يخوض في أمور الجودة والكمال داخل التعاليم المسيحية التي تعد أموراً محورية في الدراسات الثقافية من المنظور الراقي أو المثالي. ما نستخلصه من دراسة حالة مادونا وحالات أخرى من الثقافة الشعبية في عصرنا، هو إحساس بالأجواء التي تمارس فيها ممارسات وأفكار بعينها في العالم الغربي المعاصر. وفي الواقع، بالرغم من أن معظم كتّاب الدراسات الثقافية لا يلقون بالاً للأوجه الدينية للثقافة المعاصرة، هناك حالات كثيرة يمكن أن نرى من خلالها أن الثقافة جزء لا يتجزأ من الدين المعاصر والعكس صحيح[٤]. وسوف أعود إلى هذه النقطة لاحقاً تحديداً بمزيد من العناية لفكرة الدين السائد والثقافة الشائعة.

ثانياً: ستيوارت هول: الثقافة الشعبية

إن توسيع دائرة مفهوم الثقافة من المنظور المثالي أو الراقي ليضم أشكالاً ثقافية أقل رقياً غالباً ما يناقش من خلال مفهوم «الثقافة الشعبية». بمعنى أن الدراسات الثقافية تعنى إلى حد كبير بدراسة الثقافة الشائعة أو غير المثالية، أو على الأقل تهتم بدراسة الجوانب الثقافية كافة باعتبارها أشكالاً ثقافية شائعة. يقترح ستيوارت هول (Stuart Hall) في تناوله لهذا الاتجاه لدراسة الثقافة الشعبية أن هناك ثلاث طرق مختلفة يمكن من خلالها تناول الثقافة «الشعبية»:

---

(٤) Forbes and Mahan, eds., Ibid.

«١ ـ ثقافة شعبية يفضلها العامة.

٢ ـ ثقافة شعبية نابعة مما يفعله الناس.

٣ ـ الثقافة الشعبية باعبارها نقيضاً للثقافة السائدة أو الثقافة الرفيعة»(٥).

ثالثاً: قبول العوام والأعمال الثقافية

يشير مصطلح «شعبي» بالمعنى الأول الذي ذكرناه ببساطة إلى أي شيء يلقى قبولاً من جانب العوام؛ فالمغنون الذين لديهم معجبون بالملايين مثل بريتني سبيرز وجنيفر لوبيز وإمينيم، يمثلون جزءاً من هذه الثقافة لأن موسيقاهم (وصورهم) توزع بنجاح فائق. ولا تحتاج شعبية هؤلاء إلى أن تقيّم بالنجاح الفني والجمالي، لأن الموسيقى الشعبية والثقافة العامة قد لا تكون بالضرورة ثقافة «جيدة». ولكن هناك ما هو أهم بالنسبة إلى هول وهو أن الأمر الفاصل في مثل هذا القبول يقاس بمدى توزيع منتجاتهم الفنية، وكيف تستخدم مثل هذه المواد الفنية على النطاق الشعبي. إن الموسيقى والكتب والأفلام والأشكال الثقافية الأخرى نادراً ما توزع بالمجان: بمعنى أن الغرض من توزيعها هو جمع الأموال، لا للفنان (سواء أكان كاتباً أم مغنياً) فحسب، بل للمنتج أيضاً (الناشر أو شركة التسجيلات). إن مثل هذا

---

(٥) Stuart Hall, "Notes on Deconstructing the Popular," in: R. Samuel, ed., *People's History and Socialist Theory* (London: Routledge and Kegan Paul, 1981),

وقد أعيد طباعته في: *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader.*

النوع من الثقافة يحقق شعبيته عن طريق تسويقه باتباع الباعة استراتيجيات تسويقية من أجل إقناع الناس بشراء هذه المنتجات.

قد تبدو هذه النظرة إلى الثقافة الشعبية مرتبطة بالمجتمعات الغربية المعاصرة حصراً، حيث يعد الاستهلاك عملاً كبيراً، ويعد بيع هذه الأشكال الثقافية مقصوراً بشكل نسبي على عدد صغير من الشركات الكبرى. وإذا نظرنا إلى المجتمعات الأخرى في أرجاء أخرى من العالم وفي فترات زمنية عبر التاريخ، قد نجد أن الثقافات الشعبية تحقق رواجها عن طريق وسائل أبسط من الناحية الرأسمالية؛ في الحقيقة هناك تكثيف لنشر الثقافة الشعبية في الغرب في أوائل القرن الحادي والعشرين، ولكننا لا نستطيع القفز إلى فرضية أن الاعتبارات المادية في سبيلها إلى الزوال في أرجاء أخرى من العالم. وعلى كل حال، تعد المنتجات الثقافية دائماً أشياء مادية ـ سواء أكانت كتباً أم أقراصاً مضغوطة أم أفلاماً ـ يحتاج المرء إلى بذل بعض المال في صناعتها وتوصيلها إلى الناس.

نضرب هنا مثالاً بصناعة السينما في الهند التي تعتبر عملاً كبيراً شأنها شأن صناعة السينما في الولايات المتحدة الأمريكية، غير أن هناك ثقافة شعبية مختلفة جداً لصناعة الأفلام في الهند، حيث إن معظم الأفلام التي تتم صناعتها في الهند يتم إنتاجها عن طريق الاستوديوهات الموجودة في مدينة بومباي. إن هذه الاستوديوهات التي يطلق عليها «بوليوود» (أي هوليوود بومباي) تقوم بإنتاج المئات من الأفلام كل عام باللغة الهندية الأصلية أو بلغات هندية أخرى،

وتوزع هذه الأفلام على نطاق واسع عبر آسيا وأفريقيا وأوروبا وأمريكا الشمالية. وتعتبر معظم الأفلام المنتجة في «بوليوود» مزيجاً من الدراما العالية والمكثفة والمشاهد الطبيعية الجميلة والبناء الدرامي المعاد ومشاهد استخدام القوة وعدد من الأغاني والرقصات المكررة. ويحظى نجوم أفلام «بوليوود» بمكانة عالية في المجتمع الهندي. وتعد المقاطع الموسيقية المستخدمة في الفيلم جزءاً من صناعة الموسيقى الشعبية في الهند. باختصار، يجد المرء في الهند ثقافة شعبية مختلفة تماماً، تتمحور حول موسيقى وأفلام «بوليوود» التي يتم إنتاجها وتوزيعها للجمهور بوصفها جزءاً من صناعة الثقافة.

أما إذا أخذنا في الاعتبار أمر الدين والثقافة، فيمكننا القول إنه لا توجد «صناعة شعبية» للثقافة الدينية بالطريقة نفسها في صناعة الأفلام والموسيقى. بالرغم من ذلك هناك كنائس على مستوى العالم ومؤسسات دينية أخرى تعمل على خط موازٍ لهذه الصناعات من حيث إنتاج الثقافات الدينية التي تستهلك على المستوى الشعبي. وتعد الكنيسة الكاثوليكية أفضل وأنجح مثال لمؤسسة تعمل بهذا النهج. إضافة إلى ذلك، تعتبر الثقافات الدينية مغروسة في نطاق أكثر شمولية، وهو نطاق الثقافة الشعبية، كما تعد جزءاً من هذه الثقافة. وتستغل صناعة الأفلام والتلفزيون والموسيقى .. إلخ، أفكاراً وصوراً وهويات دينية في إنتاجها للثقافة الشعبية. وتعد المسلسلات التلفزيونية، مثل المسلسل الأمريكي «لمسة ملاك» (Touched by an Angel)، مثالاً واضحاً على ذلك.

أما إذا نظرنا من منظور آخر، فإننا نرى أن الثقافات الشعبية دائماً يكون لها تأثير عميق في الجماعات الدينية التقليدية. فمثلاً، نجد أن التلفزيون في كثير من الثقافات المعاصرة قد أصبح الوسيلة السائدة التي يكتسب من خلالها المرء الخبرات ويتفاعل من خلالها مع العالم من حوله. يصعب تخيل أي شخصية شهيرة تنتمي إلى الثقافات الشعبية أن يكون لها ذات التأثير من دون وجود وسيلة التلفزيون الذي يروج أعمالها ويبقيها حاضرة في أذهان الملايين. منذ ثمانينيات القرن العشرين فصاعداً، بدأ الكثير من الكنائس في الولايات المتحدة الأمريكية وفي غيرها في استغلال هذه الوسيلة، ليس من أجل ترويج رسالتها فحسب، بل من أجل حشد رعايا الكنيسة أيضاً. ومن ثم أصبح التبشير عبر التلفزيون ـ أي إذاعة عظات الكنيسة ورجال الدين من خلال شبكات التلفزيون عملاً غاية في الأهمية، وكذلك عنصراً مهماً في توصيل تعاليم المسيحية وممارساتها.

وبالمثل أيضاً، هناك تشابك بين التعاليم الدينية وصناعة النشر؛ ففي كل عام هناك الآلاف من الكتب الأكثر توزيعاً التي تبث الأفكار الدينية، بعضها مسيحي بشكل واضح والبعض الآخر أقل وضوحاً. ومثال على ذلك كتاب النبوءة السماوية وهو كتاب عام (يمثل تاريخ ما بعد المسيحية) وهو الأكثر مبيعاً على الإطلاق[٦]، وكذلك مناقشة العصر الجديد الذي يدور حول تحقيق حياة أفضل ووعي أكثر وقد

(٦) James Redfield, *The Celestine Prophecy* (London: Bantam, 1994).

وزع هذا الكتاب ملايين النسخ في أواخر التسعينيات من القرن العشرين. غالباً ما تحظى الكتب الأكثر توزيعاً بالرفض، لأنها أقل شعبية من الثقافة العالية للدين السائد أو أكثر شعبية منه، ومن ثم فإنها تعد نقيضاً للكلاسيكيات القديمة مثل **الإنجيل** و**الجنة المفقودة** لميلتون، و**رحلة حاج** لبونيان. إن التمييز بين هذين النوعين من المنتج نفسه يعبر عنه عادة من منظور الجودة، إذ ينظر إلى رحلة حاج باعتباره عملاً أدبياً رفيع الجودة، بينما ينظر إلى **النبوءة السماوية** بوصفه منتجاً يفتقر إلى الجودة ويعتبر محتواه غير منطقي. ولكن حتى لو كان هذا هو الحال، فإننا لا نستطيع إنكار أن الانتشار الواسع لـ **النبوءة السماوية** جعل منه عملاً معروفاً ومؤثراً، ومن ثم أصبح عملاً مهماً ينتمي إلى الثقافة الشعبية (وإن كان مختلفاً عن أعمال بريتني سبيرز وإيمينيم).

هناك نقطة أود تأكيدها، وهي ليست كيفية التعرف على العمل الثقافي الجيد فحسب (سواء أكان يصنف باعتباره عملاً دينياً أو غير ديني أم ينتمي إلى الثقافة الراقية الرفيعة أو إلى الثقافة الشعبية)، بل كيفية تأثير هذا العمل في نطاق العلاقات الاجتماعية، فلو أخذنا مثال **النبوءة السماوية** باعتباره منتجاً ثقافياً ذي أثر، يصبح سؤالنا حينها: من الذي يقرأ مثل هذا العمل، وما الذي يدعوه لقراءته، وكيف يشكل (ويتشكل من خلال) دين وثقافة قرائه؟ قد تخبرنا إجابات هذه الأسئلة بشيء شيق وهو كيفية ممارسة (أو تفكير) أعداد هائلة من الجماهير في دينهم في بداية القرن الحادي والعشرين. وسوف أعود إلى هذه النقاط في فصل آخر لاحقاً عندما أناقش استخدام النصوص الدينية تحديداً.

رابعاً: ثقافة العامة.. «ما يفعله الناس»

نعود هنا إلى النوع الثاني من الثقافة الشعبية الذي اقترحه ستيوارت هول، يمكننا القول إن مصطلح «الشعبية» لا يشير إلى قبول الثقافة فحسب، بل إلى مفهوم أكثر تجريدية أيضاً وهو «شعبي من منظور ما يفعله الناس». قد يبدو بالمعنى الظاهري أن هذه الفكرة تتشابه مع مفهوم «قبول العامة» ولكنه في الواقع أكثر انتشاراً وأقل حدة، فإذا كان مصطلح «الشعبي» يشير إلى ما يفعله الناس، فإنه يضم إذاً تحته أي شيء، ليست الأشياء الشعبية بمعنى كثرة عدد من يؤيدونها فحسب، بل بالمعنى الكلي لأي شيء أيضاً.

لا يمكننا أن نضم تحت هذا العنوان الفنانين الذين يحظون بقبول جماهيري فحسب، مثل بريتني سبيرز، بل يمكننا أيضاً أن نضم فنانين آخرين يحظون بمعجبين قلوا أو كثروا. نضرب هنا مثالاً كاتبة الأطفال ج. ك. رولينغ (J. K. Rowling) صاحبة سلسلة **هاري بوتر** التي تعتبر أكثر الكتب توزيعاً في العالم والتي تحظى بقبول الجماهير (شباباً كانوا أم أطفالاً) بوصفها جزءاً من الثقافة الشعبية. ولكن أعمالها في ما بين عامي ١٩٩٧ و ١٩٩٩، حظيت بقاعدة من القراء، ولكنها أقل اتساعاً من ذي قبل، وأصبحت كتبها توزع بالآلاف بدلاً من الملايين. وعلى غرار ذلك، هناك الكثير من الموسيقيين والكتاب توزع منتجاتهم على نطاق أضيق، ويحظون بقبول أقل من بريتني ورولينغ اللتان تعتبران غير معروفتان، ولكن لهما معجبين كثر. يمكنني ضرب مثال الفريق الاسكتلندي كابير

كيلي، الذي يقوده المغني كارين ماثياسون، الذي قد يكون معروفاً أو قد لا يكون. كما إن هناك كتّاباً مثل ويليام نيكلسون (William Nicholson) وفيليب بولمان (Philip Pullman)، للذين قاما بنشر كتب للأطفال لاقت رواجاً ووزعت بأعداد ضخمة، غير أنها لم تصل إلى ما حققته مبيعات سلسلة **هاري بوتر**.

إن النقطة التي أود طرحها هنا هي أن نطاق الثقافة الشعبية يعتبر غير محدود، لأن الثقافة الشعبية لا تهتم إلا بكثرة مبيعات المنتج حول العالم. إننا نعتبر أن أي شيء يقع في النطاق الشعبي ينتمي إلى الثقافة الشعبية وأي شيء يفعله الناس يقع ضمن إطار الثقافة الشعبية، سواء أكان من يفعلونه مجموعة كبيرة أم صغيرة، ومن ثم يعد أي عمل أدبي منتمياً إلى الثقافة الشعبية. قد تبدو هذه النقطة بداية غير مرضية على صعيد تحليل الثقافة والدين، إلا أنها توضح أنه لا توجد حدود لما يمكن دراسته في هذا النطاق.

أود هنا طرح مثال سريع وهو حركة هير كريشنا (ISKCON) التي لها قلة من المؤيدين في الغرب (حوالى بعض الآلاف من المشاركين المتفرغين للحركة). تتكون الحركة من مجموعة دينية صغيرة تعرف بأتباعها وبعدد أكبر من الناس (عشرات الآلاف) من المعجبين بأفكارها وفلسفتها وممارساتها. يعتبر أتباع الهير كريشنا جزءاً من ثقافة أكثر اتساعاً من خلال وسائل الموسيقى والأفلام تحديداً. لقد راجت موسيقى الهير كريشنا في أوائل السبعينيات من القرن العشرين عن طريق عضو فريق البيتلز السابق جورج هاريسون،

عندما قام بمساعدة بعض المنتمين إلى حركة هير كريشنا في إنتاج نشيد الهير كريشنا بوصفه أغنية من أغاني البوب والتي تصدرت قوائم الأغاني في بريطانيا. لقد قام هاريسون نفسه بإنتاج أغنية مستوحاة من الهير كريشنا بعنوان «سيدي الجميل» والتي أصبحت الأغنية الأكثر توزيعاً عام ١٩٧١، عندما أنتجت، وأيضاً عام ٢٠٠١، عندما توفي هاريسون. أما في ما يتعلق بالأفلام فقد ظهر فريق الهير كريشنا الذي يغني في الشوارع والمطارات في عدد من الأفلام المعاصرة وتحديداً في الفيلم الساخر الذي أنتج عام ١٩٨٠، تحت اسم الطائرة الذي ظهر فيه عدد من النكات التي تسخر من هذا الجانب من جوانب الثقافة الشعبية.

قام جون فيسك (John Fiske) في العام ١٩٩٥، بتناول نقطتي ستيوارت هول الأوليين اللتين يميز فيهما بين الجماهيرية وما يسميه هول بـ الثقافة الشعبية. يصف جون فيسك هذا التشابك بين الثقافة الشعبية والقبول الجماهيري بمصطلح الثقافة الجماهيرية. وبالرغم من أننا نظرنا بالفعل في المكونات الثقافية للثقافة الجماهيرية من أفلام وبرامج تلفزيونية وأقراص مضغوطة،.. إلخ، والتي يتم إنتاجها وتوزيعها بنظام صناعي هدفه رفع الربحية(٧)، إلا أنه لا يحظى بالنجاح كل شكل من أشكال «الثقافة» الجماهيرية السوقية. وقد أشار فيسك إلى مثال يدل على الفشل بنسبة ٨٠ في المئة، وهو

(٧) John Fiske, "Popular Culture," in: Frank Lentricchia, *Critical Terms for Literary Studies*, 2nd ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995), p. 326.

أن من بين كل عشرة أفلام من أفلام هوليوود، هناك ثمانية أفلام تفشل في تحقيق بند الربحية من خلال شباك التذاكر. كما يحدث ذلك أيضاً مع المنتجات الجديدة من برامج تلفزيونية وموسيقى ومطبوعات. يوضح ذلك أن هناك تفاعلاً بين منتجي الثقافة ومستهلكيها، أي بين هؤلاء المسؤولين إلى حد كبير عن التسويق الصناعي للثقافة (بمعنى البيع وجني الأرباح)، وهؤلاء الذين يختارون ما يعجبهم، ويعد مرتبطاً بالمحيط الخاص بهم من بين مجموعة كبيرة من المنتجات الثقافية.

تتباين هذه الفكرة مع النظرة الأكثر كلاسيكية التي وضعها كل من أدورنو (Adorno) وهورخايمر (Horkheimer)[٨] التي ترى أن هذه العملية تسير في اتجاه واحد. يقول أدورنو وهورخايمر إن ظهور سوق الثقافة الجماهيرية قد وضع نهاية للثقافة العامة بالمعنى الحقيقي لها. إن ما كان يحدث كان فرضاً للثقافة الجماهيرية النموذجية وهو الأمر الذي أزاح مجموعة متنوعة من الثقافات المحلية، والذي نشأ من أساسه بناء على الاحتياجات الرأسمالية إلى خلق أناس مذعنين لا يستطيعون مقاومة القوي، المتمثل في هؤلاء الذين كانوا يقومون على إنتاج الثقافة التي استعبدت الجماهير. ومن ثم فقد رأى

---

(٨) Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, "The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception," in: Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, translated by John Gumming, Continuum Book (New York: Seabury Press, [1972]),
وقد أعيد طباعته في: Simon During, *The Cultural Studies Reader*, 2nd ed. (London: Routledge, 1999).

أدورنو وهورخايمر أن الثقافة الشعبية «أو الثقافة الجماهيرية» هي نوع من الأيديولوجيا سوف أقوم بطرحه ومناقشته في الفصل التالي.

يرى فيسك أن الأمر أكثر تعقيداً، إذ إن تأثير وتطور صناعة الثقافة الشعبية قد أصبح طاغياً. لقد شهد القرن العشرون نمواً ضخماً في اختيار الثقافة وفي معاملتها معاملة تجارية على المستوى الشعبي. ولكن ما حدث أيضاً هو أن الناس كانوا حسني الانتقاء عند اختيار ثقافتهم الخاصة من بين المنتجات الثقافية ليس عن طريق اختيار فنانين بعينهم فحسب، ولكن أيضاً عن طريق اختيار العناصر المحددة من المنتجات الثقافية التي من الممكن الاستفادة منها.

يستخدم فيسك مثالاً لشعبية أفلام الغرب الأميركي القديمة لدى الأمريكيين الأصليين في الولايات المتحدة الأمريكية اليوم. وما يبدو عجيباً للوهلة الأولى، وهو أن الأمريكيين الأصليين الذين ما زالوا يستمتعون بمشاهدة القوالب المعادة للصراع بين رعاة البقر والهنود، أصبح أكثر تعقيداً عندما يعرف المرء أنهم يختارون مشاهدة النصف الأول من هذه الأفلام فحسب. ويصف لنا فيسك كيف أنهم يقومون بإغلاق جهاز العرض عندما «يتم الهجوم الناجح على قطار البضائع ويتم الاستيلاء على الحصن» وقبل أن يسترسل الفيلم في تقديم استعادة النظام الأوروبي الأبيض وسيادته(٩). يمضي فيسك ليذكر المزيد من الأمثلة عن كيفية تعديل الثقافة الجماهيرية من أجل أن تصل إلى مستوى الثقافة الشعبية عن طريق مجموعات كثيرة مختلفة

---

(٩) Fiske, “Popular Culture,” p. 327.

داخل المجتمع بوصفها جزءاً من التصدي والتفاعل مع القيم التي يقوم هؤلاء المنتجون بفرضها.

إذاً، ليست الثقافة الشعبية هي الثقافة الجماهيرية، بالرغم من أنها تنبثق منها... يقوم الناس دائماً بمراجعة مخزون المنتجات الثقافية الذي تنتجه الصناعات الثقافية من أجل معرفة الموارد التي يمكن لهم استخدامها لأغراضهم الثقافية الخاصة. وكذلك تفعل الصناعات الثقافية التي تراجع دائماً أذواق واهتمامات الناس من أجل اكتشاف ما يمكن استغلاله وإعادة تقديمه من أجل مصلحتها الخاصة(١٠).

يفسر لنا هذا السبب الذي قد يجعل من جماعات دينية صغيرة لا تحظى إلا بقبول محدود مثل جماعة هير كريشنا مظهراً متكرر التقديم من مظاهر الثقافة الجماهيرية. وعلى غرار ذلك عادة يقوم الناس عامة، والصناعات الثقافية بخاصة، وعلى نطاق واسع، باستغلال جوانب من الثقافة الشعبية المسيحية والمشاركة فيها، من أفلام وكتب وموسيقى وأنواع أخرى كثيرة من الممارسات الثقافية.

خامساً: السلطة والثقافة

فلنعد الآن إلى ستيوارت هول: هناك مفهوم ثالث للثقافة الشعبية لم نسبر أغواره بعد. ليست الثقافة الشعبية ببساطة الثقافة الجماهيرية، وليست ببساطة الثقافة من منطلق ما يفعله الناس، إنها أيضاً متباينة مع ما يرى أنه «ملائم» أو ثقافة راقية.

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٣١.

إن هذا التباين هو ما ذكرته من قبل في هذا الفصل من خلال المثال الذي ضربته للتمييز بين الفنان الذي يلقى قبولاً شعبياً مثل مادونا والشخصيات الثقافية العظيمة مثل موزارت أو شكسبير، بالرغم من أن التمييز بينهم عادة ما يدرك أنه قائم على أساس الجودة، إلا أن الأمر بالنسبة إلى هول مختلف، إذ يرى أن الفرق بين الثقافة الشعبية والثقافة الراقية يكمن في موضوع السلطة بمعنى الثقافة السائدة، فهؤلاء الذين يشغلون قمة النظام الاجتماعي يخبروننا أن هناك اختلافاً. إذا تحدثنا عن الثقافة الشعبية من خلال المفهومين اللذين قدمهما لنا هول لمصطلح «شعبي» فإننا نجد أن هذا الفرق ليس من السهولة أن نراه. يحتمل أن تكون الأقراص المضغوطة التي تحمل موسيقى بريتني سبيرز بالفعل توزع أكثر من تلك التي تحمل موسيقى موزارت، لكن موسيقى موزارت لا تزال واحدة من قائمة الموسيقى الأكثر رواجاً. لا يزال الناس يستمعون إلى موسيقى موزارت، ومن ثم فإنها شعبية من منطلق أن الناس لا يزالون يستخدمونها. بالطبع تستخدم موسيقى موزارت في وسائل ثقافية شعبية وجماهيرية كثيرة مثل الأفلام والإعلانات التلفزيونية. إن الاختلاف الواضح بين الاثنين الذي يجعل بريتني سبيرز جزءاً من الثقافة الشعبية أكثر من موزارت، يكمن في كيفية استخدام الموسيقى الخاصة لكل منهما، وبالتحديد كيفية كون المنتج الثقافي الخاص بكل منهما جزءاً من علاقات فرض السلطة.

باختصار، هناك عدم توازن في القوة بين هؤلاء الذين يستمعون عادة إلى بريتني وهؤلاء الذين يستمعون عادة إلى موزارت.

يعتبر معجبو موزارت هم الأكثر غنى ومن أصحاب المهن المؤمنة بشكل أفضل ومن أصحاب المنازل الأغلى، ومن الذين يستثمرون أموالهم في تعليم أفضل لأطفالهم ومن الذين يحظون بتأمين صحي أفضل، وممن لهم قدرة أفضل للدخول في زوارق الحكومة من معجبي بريتني. هذا ليس لأن النوع الأول يستمع إلى موزارت ولكن لأن اختياراتهم الثقافية تعكس مستواهم ووضعهم الاجتماعي. بالطبع من الممكن أن يعجب أحد من ذوي الثروة والقوة ببريتني أيضاً، ولكن الأشياء التي يقال عنها أنها تنتمي إلى «الثقافة الشعبية» غالباً ما تكون مرتبطة بالاستهلاك الشعبي لطبقة معينة لها قوة أقل بشكل نسبي داخل المجتمع.

لاحظ هذه النقطة عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو (Pierre Bourdieu)[١١] الذي أشار إلى أن الذوق الثقافي والطبقة الاجتماعية يميزان كل منهما الآخر. إن قراءة ومعايشة شخص ما لنوع معين من الثقافة يعتمد على من يكون هذا الشخص، وهو الأمر الذي يساعدنا في تحديد ما يعرفه هذا الشخص وما تعلم أن يرى بناء على الطبقة التي ينتمي إليها. ومن ثم فإن هؤلاء الذين ينتمون إلى الطبقة الأغنى هم من يميلون بشكل أكثر لزيارة المعارض الفنية ومشاهدة عروض الأوبرا وهم من يعرفون الفرق بين حيوان ميت وبين الأعمال الفنية الخاصة بـ «داميان هيرست» (Damien Hirst)

(١١) Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, translated by Richard Nice (London: Routledge, 1984).

بالرغم من أن الفارق بين الثقافة المثالية والثقافة الشعبية يشير عادة إلى موضوعات تعنى بجماليات الشيء وجودته ـ الفن «المميز» هو «الجيد»، بينما يشار إلى الثقافة الشعبية في الأغلب بلفظة «تافه» ـ إلا أن الأمر في الواقع محكوم بشيء سياسي إلى حد كبير؛ بمعنى من يملك السلطة ليقول إن هذا جيد وهذا سيىء. ومن ثم بإمكاننا الحديث عن السياسة الثقافية للجماليات، ومن ثم فإن أمر الجودة لا يمكن الحكم عليه بحياد أبداً؛ فإذا كنت أقول إن هذا الشيء جيد وهذا الشيء سيىء، فإنني أقول ذلك من منطلق من أكون أنا وما هي مكانتي في المجتمع، فما يرى على أنه «جيد» (سواء أكان جمالاً أم صقلاً أم فناً) يحدد من خلال الثقافة والتمييز الثقافي اللذين يحددان من خلال العلاقات الاجتماعية القوية.

باتباع هذه الحجة نواجه تحدياً، لأنها تقول بعدم وجود قواعد لتحديد الجودة. ترجح هذه النظرة أنني (أو أي شخص آخر) أعتقد أن مقطوعة موسيقية ما أو كتاب ما ذو جودة لأنني أنتمي إلى طبقة أو جماعة معينة، ولكن في النهاية لا أحد على صواب بينما كل واحد على صواب. إن ذلك ما يشار إليه غالباً بعبارة «مشكلة النسبية»: إنه أمر خلافي لأنه يرجح أن الحقوق جميعها متساوية، ويرجح أيضاً أنه لا يوجد حق أكثر صحة من آخر. إن العيش في مثل هذا العالم من منظور النسبية يجعلنا نرى (بأنفسنا) أن بعض الكتّاب، مثل فيرجينيا وولف (Virginia Woolf) أو إرنيست هيمنغواي (Ernest Hemingway) كتّاب جيدون، ولكن يجب علينا أن نسلم

بأن هذه هي نظرتنا الخاصة إليهم. قد يرى شخص آخر من طبقة اجتماعية مختلفة أن ستيفان كينغ أفضل من فيرجينيا وولف، ويكون هذا الشخص بالمثل صائباً. إن هذه مشكلة يصعب حلها، لأن القاعدة التي تحكم رغبتنا في تفضيل شيء على آخر سببها احتياجنا إلى تأكيد أن هناك فوارق اجتماعية.

وبالمثل، من الممكن أن تكون الطرق التي تقيم من خلالها أنواعاً محددة من الممارسات الدينية أيضاً نسبية. وسواء أكانت هذه الأنواع أنماط عبادة أم نصوصاً أم رموزاً أم أشكالاً فنية أم لغات، يبدو أن هذه النظرة ترجح أن كل ثقافة دينية تعتبر جيدة شأنها شأن أي ثقافة أخرى. يعني ذلك بالفعل بالنسبة إلى البعض أن أسئلة الحقيقة التي تضعها بعض الأديان حجر أساس لممارساتها قد تكون نسبية. بالرغم من أن هذا قد يكون استنتاجاً من هذا الاتجاه، إلا أن ذلك ليس موضوعنا المحوري الذي نعنى به؛ فما يعد من الأهم تأكيده أنه ليس هناك مجموعة من الممارسات (أو ادعاءات الحقيقة) أفضل من الأخرى فحسب، بل إن العلاقات السياسية القائمة هي التي تخلق مثل هذه الادعاءات.

سادساً: الثقافة والمقاومة

بالعودة إلى ستيوارت هول، فإن سياسة التفريق بين الثقافة الشعبية والثقافة السائدة من الممكن أن تستنفد بطرق أكثر تحدياً وتدميراً، فالاختلافات النابعة من السلطة لا تمضي من دون تحديات

تواجهها، إذ تولد هذه الاختلافات توترات بين الجماعات المختلفة. فهؤلاء الذين يملكون السلطة قد يسعون إلى إيجاد طرق تجعل هؤلاء الذين يتحكمون فيهم سهلي الانقياد من أجل التحكم فيهم بشكل أسهل، بينما يقاوم هؤلاء الذين لا يملكون السلطة مثل هذه المحاولات للسيطرة عليهم. إن مثل هذه الصراعات والاضطرابات غالباً ما تستنفد في إطار الثقافة الشعبية. معنى ذلك أن الثقافة الشعبية قد تكون في الأغلب ساحة تنمو فيها وتقاوم علاقات فرض السلطة داخل المجتمع[١٢].

نضرب هنا مثالاً على ما سبق: تعتبر فكرة تكافؤ الفرص فكرة محورية داخل المجتمع الأمريكي الذي يعد متناقضاً في ذاته بشكل نسبي بسبب علاقات عدم المساواة الحقيقية بين طوائف المجتمع. لقد أصبحت القصص التي تروى أن أشخاصاً من طبقات دنيا من الناحية الاقتصادية يحققون النجاح فكرة أساسية في الأفلام التلفزيونية وأفلام هوليوود على مدار أعوام. بالرغم من أن هذه القصص تعتبر مسلية وملهمة إلا أنها تخلق فكرة تقوم على أن الاختلافات بين هؤلاء الذين يملكون السلطة وهؤلاء الذين خارج السلطة هي مسألة اختيار شخصي وقدرة ذاتية وليست نتيجة بنى المجتمع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. بالمقابل، هناك الكثير من أعمال الثقافة الشعبية التي تقاوم هذه الفكرة ومن ثم فإنها تقاوم الاختلافات المبنية

(١٢) سوف أقوم بمناقشة موضوع السلطة والمقاومة بمزيد من العمق في الفصل التالي مع الإشارة إلى أنطونيو غرامشي.

على السلطة داخل المجتمع. هناك مثال واضح على ذلك وهو موسيقى الراب للسود بأشكالها المتنوعة، بما في ذلك البيض الذين يلعبون موسيقى الراب الخاصة بالسود مثل إمينيم. إذاً، يمكن للثقافة الشعبية في الأغلب أن تتحدى وتقاوم ما هو قائم حتى وإن لم تتغير العلاقات الأساسية بشكل ضروري. بالنسبة إلى ستيوارت هول إن ما تدور حوله الثقافة الشعبية: كيف يمكن أن تكون الثقافة الشعبية ساحة للصراعات على السلطة؟ بمعنى أن الثقافة الشعبية غير معنية كثيراً بالمحتوى الفعلي للمنتجات الثقافية (ليس بمعنى من الذي يغني، وما هي الأغنية، وكيف يؤدي المغني هذه الأغنية)، بل كيفية استخدام المنتج الثقافي في نطاق أوسع من العلاقات.

ومن ثم ليست دراسة الثقافات الدينية الشعبية، ببساطة، إضافة جذابة وغير مألوفة إلى ميدان الدراسات الدينية ككل. وإنما هي تعنى بالنظر في الأشكال البديلة والمتنوعة للممارسات الدينية الموجودة بالفعل والتي تثير في الأغلب اضطرابات مع الثقافات الدينية الأكثر رسمية والأكثر رقياً. ولا تمثل هذه الممارسات الشعبية للأديان الاتجاه السائد كما إنها لا تشير إلى الممارسات التخريبية. فمثلاً، أعطت الكاثوليكية الرومانية إشارة البدء لأشكال كثيرة من الثقافة الكاثوليكية الشعبية. وتتراوح هذه الأشكال بين فن البوب للزنوج للقلوب المقدسة والمادونا (المحظورة من قبل صفوة الكنيسة)، إلى الأشكال الأقل أرثوذكسية مثل التصوير السينمائي للأفكار الكاثوليكية في أعمال مثل **العقيدة** لكيفين سميث، ووصمة **عار** التي

تعتبر نقداً لخصوصية الكنيسة وتعاليمها، والمسلسل التلفزيوني الإيرلندي الساخر **الأب تيد**.

في بعض الحالات قد تعطي الثقافة الشعبية بدورها للمقاومة إشارة البدء لمنظمة جديدة أو منظومة (اجتماعية) كنائسية جديدة، كما حدث في بداية القرن العشرين عندما انطلقت البينتكوستالية من أبرشيات ساخطة (معظمها من السود) في الولايات المتحدة الأمريكية. وكما يحدث في الأغلب في الثقافة الشعبية قد تنصهر الأشكال التي كانت في إحدى مراحلها تحمل تحدياً ورغبة في التدمير تجاه التعاليم السائدة لتتحول هي نفسها إلى أشكال سائدة تخدم مصالح من ابتدعوها، وبهذه الطريقة قد تمر الثقافة الشعبية للمقاومة بمراحل تنقحها، فتصبح أقل راديكالية وأكثر تمرداً على الأنظمة الاجتماعية.

لقد قمت في ما سبق بوصف بعض ملامح الثقافة الشعبية في الهند. وكما في الغرب، هناك بعض المجالات غاية في الأهمية حيث تتقاطع الثقافة الشعبية مع الدين الشعبي، وأحياناً لا تستطيع أن تفصل بينهما[١٣]. هناك الكثير من أفلام «بوليوود» التي تحمل صراحة أفكاراً دينية، وهناك مثال كلاسيكي حيث تمّ إنتاج فيلم يدعى جاي سانتوشي، ما أدى الى عبادة آلهة جديدة (تحمل الاسم نفسه). كان

(١٣) Gwilym Beckerlegge, "Hindu Sacred Images for the Mass Market," in: Gwilym Beckerlegge, ed., *From Sacred Text to Internet*, Religion Today; v. 1 (Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate; Milton Keynes: Open University Press, 2001).

التلفزيون الهندي في أوائل التسعينيات من القرن العشرين يحظي بأعلى نسبة مشاهدة عند عرض اثنين من المسلسلات التلفزيونية تمّ إنتاجهما من خلال المحطة الرئيسة دوردارشان. كانت قصة هذين المسلسلين مأخوذة من كتابين من كتب النصوص الدينية القديمة، يطلق عليهما **رامايانا** و**مهابهارات**. وكان المسلسلان يقصان (إضافة إلى أفكار أخرى) قصتي إلهين يدعيان راما وكريشنا لجمهور معاصر جديد: السوق الجماهيري لسكان الهند «الهندوس». لقد كان نجاح هذين المسلسلين ظاهرة حيث كانت الحياة في الهند تتعطل في صباح الآحاد حينما كان يتم عرض المسلسلين. بالطبع كان التفاعل بين الثقافة الشعبية والدين والإطار الاجتماعي أكثر وضوحاً عندما حقق ممثلو المسلسلين شهرة واسعة في مجال السياسة القومية. لقد كانت هناك أيضاً أقوال تفيد إن نشأة القومية الهندوسية في الهند في التسعينيات من القرن العشرين كانت بشكل جزئي نتاجاً ثانوياً لتطور الهندوسية الشعبية على مستوى الهند من خلال وسيلة التلفزيون.

سابعاً: الدين والثقافة والمجتمع

لقد انحرف حديثي قليلاً عن دقائق تحليل رايموند ويليامز، لكنني أرغب في العودة الآن إلى التصنيف الذي اقترحه ويليامز للمقاربات المختلفة لدراسة الثقافة. يعني ذلك أنني سوف أقوم في هذا القسم بمناقشة الرؤية الثالثة لمصطلح «الثقافة» كما يراها ويليامز من منظور «اجتماعي» أو «أسلوب حياة». ومن هذا المنطلق نجد أن دراسة الثقافة معنية بجوانب ما يفعله الناس كافة، ومن ثم تصبح

الأشياء مثل اللغة والغذاء ورؤية العالم والحياة اليومية، جوانب من جوانب الثقافة. يتحدث ويليامز(١٤) عن هذه الفكرة عن الثقافة بعبارة «بناء الأحاسيس»، بينما تحدث الكثيرون من علماء الأنثروبولوجيا عن الثقافة بطرق متعددة أخرى؛ فمثلاً بيير بورديو(١٥) الذي منح الثقافة وصفاً بمصطلح تجريدي جميل «أبيتوس» (Habitus). وقد كان من أكثر مؤيدي هذه الفكرة عن الثقافة الأنثروبولوجي الأمريكي كليفورد غيرتز (Clifford Geertz) في عمله حول «الدين باعتباره نظاماً ثقافياً» الذي سوف أناقشه لاحقاً(١٦).

ربما كانت أكثر المحاولات تأثيراً لربط الدين بالنطاق الاجتماعي من هذا المنظور تلك التي قام بها السوسيولوجي الفرنسي إميل دوركهايم (Emile Durkheim) التي كتبها في أوائل القرن العشرين. وبالرغم من أنه لن يؤيد وجهة نظره اليوم سوى قلة قليلة، إلا أن أفكار دوركهايم(١٧) عن الدين باعتباره أساساً للمجتمع درست لأجيال من طلاب الدورات الافتتاحية للسوسيولوجيا والدين.

---

(١٤) Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

(١٥) Pierre Bourdieu: *Outline of a Theory of Practice*, translated by Richard Nice (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1977), and *The Logic of Practice*, translated by Richard Nice (Cambridge, MA: Polity Press, 1992).

(١٦) Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture* (London: Fontana, 1973).

(١٧) Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, translated from the French by Joseph Ward Swain, Free Press Paperbacks ([London: Allen and Unwin, 1965]).

كان دوركهايم يرى أن مشروعه هو البحث عن الجذور الأساسية للدين: من أين أتى هذا الدين، وما هو دوره في حياة من يعيشون في الوقت الحالي؟ لقد اقترح دوركهايم في كتابه **الأشكال الأولية للحياة الدينية**، أنه بإمكاننا النظر إلى الثقافات المختلفة تماماً عن ثقافتنا (وبخاصة الأستراليين الأصليين) من أجل أن نرى كيفية عمل الدين في أكثر أشكاله بدائية وأولية. وبالرغم من أنه قد مضى على أفكاره حوالى مئة عام، إلا أنها لم تثر جدلاً كما تثير الآن: ليس من السهولة إثبات فرضية أن الأستراليين الأصليين كانوا أكثر قرباً من الشكل «البدائي» أو «الأولي» للمجتمع والدين. وبالرغم من أن الجماعات التي يتخذها عينة في مناقشته عن الأشكال الأولية (التي لم يحتك بها بنفسه أبداً، ولكنه قرأ عنها في كتابات آخرين) تختلف تماماً عن الثقافة الغربية، إلا أنهم لا يزالون يعدون نتاجاً لأحداث تاريخية معقدة عن النمو والتطور، كما إنهم ليسوا عالقين في المياه الراكدة للتطور الأولي. كان دوركهايم يفترض أن الأستراليين الأصليين عبارة عن حفريات حية يجب فحصها تحت الميكروسكوب من أجل شرح تأثير قوانين «الطبيعة» في السلوك الاجتماعي.

من أجل اختصار هذه القصة الطويلة يقول دوركهايم إن هذه الحالات توضح الارتباط الوثيق بين الأنشطة الدينية والمنظومات الاجتماعية. يرى دوركهايم أن مثل هذا الارتباط ينبع من الدين ـ الشعائر الدينية التي تتبع في نطاق واسع ـ الذي يقرب

الناس من بعضهم البعض ليؤلف جماعات اجتماعية. في الواقع، يرى دوركهايم أن للدين له وظيفتين أساسيتين، **أولاً**، تجميع الناس، وكأنه يشبه الصمغ الذي يخلق التضامن الاجتماعي. **وثانياً**، إعطاء الناس وسيلة لإدراك العالم ورؤيته، لأن الهويات الدينية هي التي جعلت للناس هويات اجتماعية. ينتمي الفرد إلى جماعة ما لأنه يحمل شعاراً دينياً يتفق مع الشعارات الدينية التي يحملها أفراد الجماعة نفسها. يرى دوركهايم أن هاتين الوظيفتين معاً تجعلان المجتمع قابلاً للعيش فيه. ناقش دروكهايم على أحد المستويات أن الدين هو مجرد إدراك المجتمع لذاته من دون وعي أن القواعد المقدسة لجماعة ما هي ببساطة مجموعة من الأفكار التي تبقي العالم وحدة كاملة، أو كما شرحها دوركهايم: الدين يعتبر شكلاً من أشكال الوعي الجماعي الذي يبقي المجتمع وحدة كاملة (من خلال ممارسة طقوس معينة).

تعتمد نقاط القوة ونقاط الضعف في هذه المناقشة إلى حد كبير على ما قصده دوركهايم بمصطلح المجتمع، وكيف رأى أن الدين يصب في خانة الجماعات الاجتماعية. بالنسبة إلى النقطة الأولى التي أثارها دوركهايم يبدو أنه قد عمل على تسهيل مهمته من خلال التركيز على ما سمّاه بـ «المجتمعات الأولية». لقد كان هناك جدل واسع حول كيفية تطبيق أفكاره على جماعات اجتماعية أخرى ـ مثل أوروبا المعاصرة وأمريكا الشمالية ـ حيث يمكن أن يشير مصطلح «مجتمع» إلى جماعات محلية صغيرة وإلى جماعات كبيرة

مثل الدول. ومن ثم، أي من هذه المستويات الاجتماعية هي تلك التي يوحد الدين بين أفرادها؟

يبدو أن النظرية تغفل أيضاً نقطة في ما يتعلق بالفوارق الاجتماعية والصراع الطبقي. في إيرلندا الشمالية ـ وفي أماكن أخرى كثيرة ـ يمكننا أن نشير إلى طرق واضحة يمكن من خلالها للممارسات والمنظمات الدينية أن تساعد في خلق تماسك اجتماعي بين طوائف المجتمع (مثلما بين البروتستانت أو بين الكاثوليك). ولكننا في الوقت نفسه نجد أن المجتمع ممزق بسبب الاختلافات الدينية ومن ثم يمكن للمرء أن يقول إن الدين لا يوحد المجتمع فحسب، بل يمكن أن يفككه أيضاً. ليس من شأن هذه النقطة أن تدحض بالضرورة فكرة دوركهايم. إن دور هذه الفكرة هو توضيح أن «شرح» الدين على هذا النحو، مثلما فكر دوركهايم ليس سليماً تماماً.

بالرغم من أوجه القصور هذه، إلا أن دوركهايم أكد فكرتين رئيستين: إن الدين ذو علاقة مباشرة تماماً بالعوامل الاجتماعية والثقافية، وأن على المرء ألا ينظر في محتوى الدين (ما يفعله الناس) من أجل فهم الدين فحسب، لكن عليه أيضاً أن ينظر إلى كيفية عمل الدين وكيفية ممارسته في النطاق الاجتماعي والثقافي. ثم تناول هذه النقاط في ما بعد من قبل الكتاب المعنيين بالدين والمجتمع في إطار ثقافي وبخاصة من قبل كليفورد غيرتز (Clifford Geertz).

ثامناً: كليفورد غيرتز: الدين باعتباره نظاماً ثقافياً

نشر كليفورد غيرتز مؤلفاته في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين[18] واقترح فيها أن دراسة النشاط الإنساني بكل صوره، بما في ذلك الدين، تحتاج إلى ربط بينها وبين الطرق التي توحد البشر بعضهم ببعض في «شبكات الدلالات» الرمزية التي ينسجها الإنسان بنفسه. ومن ثم تصبح دراسة الثقافة محاولة لاستيعاب هذه الشبكات التي صنعها الإنسان بنفسه والتي يجد الإنسان نفسه جزءاً منها.

بالنسبة إلى غيرتز يمكن تلخيص مفهوم الثقافة في عبارة «أنماط الدلالات التي انتقلت عبر التاريخ»[19]، والتي يعايشها كل إنسان بوصفها شيئاً خارجياً يعطى له من خلال جماعته / مجتمعه. يكون اكتساب المرء للثقافة عادة من خلال عملية التربية، ومن خلال التعليم والتربية في مرحلة الطفولة بشكل عام. بينما كل شيء يفعله الإنسان يتفاعل مع ثقافته: أنماط أو أنظمة الدلالات التي يشترك فيها مع أفراد جماعته.

نجد خلف هذه الفكرة عن الثقافة تعريفاً آخر يرجع إلى أواخر القرن التاسع عشر للكاتب إدوارد تايلور (Edward Tylor). لقد كان اتجاه تايلور مختلفاً تماماً عن اتجاه غيرتز، ولكنه في كتابه **الثقافة الأولية**، أوضح إدراكه للثقافة قائلاً إن الثقافة هي «هذا الكيان المعقد الذي

---

(١٨) Geertz, Ibid.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٨٩.

يضم المعرفة والإيمان والفن والأخلاق والقانون والعرف وأي قدرات وعادات يكتسبها المرء (الإنسان) بوصفه عضواً في المجتمع»[20]. كل جماعة مختلفة لها ثقافتها الخاصة التي تعتبر مجموعة معقدة تصل إلى أكثر من مجموع أجزائها. من أجل إدراك الاختلافات بين الناس (رجالاً كانوا أم إناثاً) نفترض أن الثقافة هي التي تميز جماعة من أخرى.

كان مفهوم الثقافة ـ مفهوم الاختلاف ـ الشغل الشاغل لواضعي قواعد الأنثروبولوجيا منذ بداية القرن العشرين. بالنظر إلى هؤلاء الذين لا ينتمون إلى الغرب (مثل أفريقيا وآسيا وأستراليا وأمريكا الجنوبية) والذين يعدون مختلفين اختلافاً تاماً عن هؤلاء الذين يعيشون في الغرب، اقترح الأنثروبولوجيون أن مثل هذه الثقافات يجب أن تدرس وتدرك من خلال لغتها الخاصة. وفي عقود أخرى متقدمة، قام الأنثروبولوجيون بالنظر إلى السياقات الغربية وإلى الجماعات الثقافية الجديدة التي شكلتها الهجرة، وبتركيز عدسة الأنثروبولوجيا على الثقافات الغربية من أجل اختبار موقعهم الثقافي المحدد والخاص بهم بمزيد من العمق.

هناك مظهر مهم للاختلافات الثقافية بالنسبة إلى كثير من الأنثروبولوجيين هو الاختلافات الدينية التي تبدو غالباً وكأنها تطرح تحديات كبرى (من منظور غربي). قد أستطيع أن أصيغ هذه

---

(٢٠) Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Customs* (London: Murray, 1871), p. 1.

المسألة بشكل آخر: عندما يواجه الغربيون ممارسات ثقافية غريبة عليهم، ومن ثم لا يدركون كنهها، غالباً ما يفترضون أن الاختلاف يرجع إلى الدين؛ فمثلاً، إذا لم يكن هناك تفسير عقلاني واضح لبعض السلوكيات التي تبدو غريبة بالنسبة إليهم، فإنهم يصفونها بلفظ الدين أو (الطقوس الدينية). ومن هذا المنطلق نجد أن الدين محاصر في شبكات دلالية رمزية وأنه على الأنثروبولوجيين أن يجدوا طريقة لترجمة هذه الدلالات من أجل إيجاد إدراك ملائم للدين. لماذا يفعل الناس ما يفعلونه، وبخاصة إذا كان ما يفعلونه مختلفاً عما نفعله نحن؟

كانت محاولة غيرتز للإجابة عن هذا السؤال، بعد أن سعى إلى إيجاد إجابة بالاقتراب من عدد من السياقات، بما في ذلك جاوة وبالي والمغرب، هي تقديم نظرية حول الدين باعتباره نظاماً ثقافياً. وقد اقترح أن علينا فهم الدين بوصفه «نظاماً من الرموز التي تعمل من أجل ترسيخ حالات ودوافع قوية وباقية وطويلة المدى لدى البشر عن طريق تكوين مفاهيم حول نظام الوجود العام، وإحاطة هذه المفاهيم بهالة من الحقيقة، ومن ثم تبدو هذه الحالات والدوافع كأنها واقعية على نحو فريد»[٢١]. من خلال الربط بين كلمات غيرتز هذه ومفهوم الثقافة الذي اقترحه، نرى أن ما اقترحه بشأن أنواع الأشياء التي يفعلها الدين تتشابه في كثير من الأوجه مع ما تفعله الثقافة ككل.

(٢١) Geertz, Ibid., p. 90.

وهكذا يعتمد الدين على رموز ـ في معظم الاحيان تكون لأشياء مادية لها معنى (أو معانٍ) مرتبطة بها تتجاوز الخصائص المادية الظاهرة لهذه الاشياء (سوف أعود إلى هذه النقطة في الفصل السادس)، نعيش كلنا في عالم متخم بالرموز ـ سواء دينية أو غير دينية ـ وبالطبع هذه الرموز هي أساس شبكات الدلالات التي اقترحها غيرتز في تعريفه للثقافة. ولكن هناك رموزاً أهم وأقوى من رموز أخرى، وهناك رموز تساعد في ترسيخ «حالات ودوافع طويلة المدى» وتؤثر في شعورنا وفي كيفية تعاملنا مع العالم من حولنا.

إذاً، يعتبر غيرتز أن الدين يشتمل على رموز وأفعال (طقوس دينية وممارسات أخرى) وإطار مفاهيمي للإيمان والمعرفة، وجميعها تشكل «نظاماً ثقافياً» من شأنه أن يؤثر بقوة في رؤية الإنسان وحياته في عالمه الخاص. لا يتضح لنا من قراءتنا لكتابات غيرتز إذا ما كانت جوانب الثقافة كافة التي تعمل على هذا النحو «تعتبر دينيه» أم لا، بالرغم من أنه يقترح أن نفصل بين المنظور الديني والمنظور الفطري والجمالي.

لا يتباين بالضرورة هذا الفهم للثقافة، بوصفها طريقة حياة وإطاراً لسلوكيات المرء ورؤيته للعالم، مع النظرة الأخرى للثقافة باعتبارها منتجاً. ولكننا عندما نتحدث عن الثقافة غالباً لا نقصد الاثنين معاً في الوقت نفسه، ولذلك فإن أي عمل ثقافي (كتاب مثلاً) يخرج من سياق ثقافي معين. إن أي كتاب أو عمل موسيقي يحتاج

إلى أن يتم إدراكه وتحليله من خلال السياق الثقافي الذي خرج منه العمل: ثقافة الكاتب أو المؤلف الموسيقي وأيضاً الثقافة التي يستخدم فيها العمل. خرجت موسيقى موزارت من الثقافة الأوروبية المسيطرة في أواخر القرن الثامن عشر في النمسا، حيث عزفت وانتشرت لأول مرة من خلالها. فإذا سمعت موسيقى هذا المؤلف الآن، فإنني أرى عمله من خلال خبراتي الثقافية التي تختلف عما عاش فيه موزارت.

لا يعني ذلك أن موزارت (أو موسيقاه) تتخطى الحدود الثقافية أو تتحرر من القيود الثقافية باعتبارها عملاً راقياً ينتمي إلى «الثقافة الرفيعة». وعلى كل حال، يمكن أن يقال الشيء نفسه عن مادونا التي تخطت موسيقى أعمالها نيويورك لتنتشر بين ثقافات متنوعة عبر العالم. ومن ثم يمكن للمنتج الثقافي نفسه أن يعبر حدود الثقافة التي أنتجته إلى ثقافات أخرى، بمعنى ثقافات أخرى مختلفة. ولكننا يجب أن ننتبه إلى كيفية تلقي هذا العمل والتفاعل معه في السياقات المختلفة. فمثلاً، قد يختلف تماماً أحد سكان بابوا نيوجيني، وهو يستمع إلى أسطوانة لمادونا في قرية ريفية، في تلقيه وتفاعله مع الموسيقى، عن آخر يعيش في ريف وسط غرب أمريكا؛ «فمعنى» الموسيقى يتحدد بشكل أوسع بناء على الوضع الثقافي للفرد الذي يستمع إلى الموسيقى أكثر من الموسيقى ذاتها. وكذلك الحال بالنسبة إلى الأمريكيين الأصليين ـ الذين ضربنا بهم مثالاً من قبل ـ الذين يشاهدون الأفلام الغربية ويترجمونها وفقاً لمنظورهم الثقافي الخاص.

تاسعاً: مشكلة الثقافة

بينما يرى ستيوارت هول ورايموند ويليامز الثقافة من منظور يركز على علاقات فرض السلطة، تبدو فكرة غيرتز عن الثقافة مختلفة حيث لا ترتبط برؤيتهما. ولكن هناك خللاً ملحوظاً في مفهوم القوة في إطار شامل يضم ثقافات متعددة لأن الأنثروبولوجيا نفسها خرجت من رحم الممارسات الاستعمارية للأوروبيين من أجل ملاحظة غير الأوروبيين والكتابة عنهم. عندما نناقش مفهوم الثقافة من هذا المنظور، نحتاج أن نكون واعين بالموضوعات المعقدة حول علاقات فرض السلطة واختلافات السلطة بين الثقافات (أو الجماعات الثقافية) من جهة، وداخل الثقافة الواحدة أيضاً. سوف أقوم بمناقشة هاتين النقطتين في فصول لاحقة. ولكن من الضروري أن نطرح سؤالاً، وهو كيف أهملت الرموز والدين والثقافة ككل من أجل تشكيل اختلافات السلطة؟

إن إحدى طرق رؤية هذا الأمر هي تحليل (أو تفكيك) المفهوم المحدود للثقافة الذي اقترحه غيرتز. هناك أوجه قصور في مفهوم غيرتز حول الثقافة شأنها شأن فكرة دوركهايم عن المجتمع بوصفه كياناً واسعاً (أو مجملاً). يمكن أن يشير مصطلح ثقافة هنا إلى نظام مشترك من الدلالات (أو أسلوب حياة أو حتى جماعة اجتماعية) على مستويات متنوعة عدة، تتراوح بين الأمم والمستويات الأكثر محلية، لا يوجد إجماع حقيقي بشأن نوع المقياس الذي نطبقه عندما ننظر إلى مفهوم الثقافة، حيث يمكننا أن نتحدث عن الثقافة الغربية أو

الثقافة العربية أو الآسيوية، كما يمكننا أن نتحدث عن ثقافات أضيق انتشاراً مثل أرينت ويوربا وغلاسفيغان. ولا تكمن أهمية هذه النقطة في الحجم فحسب، فالنظر إلى مفهوم «الثقافة بوصفها نظاماً» يميل إلى تجاهل الاختلافات الأخرى داخل هذه الثقافات. ويعني ذلك أن الثقافات ذاتها تحمل بين طياتها فروقاً ثقافية، وكل ثقافة تتألف من مجموعة من الثقافات الفرعية.

ترتبط فكرة الثقافات الفرعية بمجموعة من الكتّاب مثل ديك هيبديج (Dick Hebdige)[٢٢] وآخرين من مركز برمنغهام للدراسات الثقافية[٢٣]. تفسح فكرة الثقافات الفرعية مكاناً لتأكيد وجود وحدات صغرى داخل «الثقافة» الأكبر التي تعكس اختلافات السلطة. اقترح هيبديج، مستخدماً عمل غرامشي (الذي سوف أناقشه في الفصل التالي)، أن الثقافات الفرعية لا تقوم ببساطة بذاتها، وأنها أشكال لمقاومة الثقافة السائدة والمسيطرة. يضرب لنا هيبديج أمثلة حول الثقافات الفرعية في الغرب المعاصر مثل الجماعات التي تتشكل وفقاً للعمر (ثقافة فرعية للشباب)، أو للعرق (ثقافة فرعية للسود). مثل هذه الجماعات غالباً ما تستخدم مصطلح «ثقافة» بمعنى المنتجات الثقافية مثل الموسيقى والأشياء وطرق الحديث من أجل التعبير عن «ثقافة فرعية» جماعية للمقاومة. وقد تتشكل حتى

---

(٢٢) Dick Hebdige, *Subculture: The Meaning of Style* (London: Methuen, 1979).

(٢٣) Peter B. Clarke and Peter Byrne, *Religion Defined and Explained* (Basingstoke: Macmillan; Palgrave, 1993).

الجماعات الدينية على غرار هذا النوع من مقاومة الثقافة الفرعية مثل أمة الإسلام في الولايات المتحدة الأمريكية بوصفها مقاومة أفريقية أمريكية، وكذلك الكنائس المسيحية المتعددة في الاتحاد السوفياتي سابقاً وأوروبا الشرقية الشيوعية.

خلال السنوات الأخيرة الماضية، كان هناك جدل واسع بين الأنثروبولوجيين بخصوص مفهوم الثقافة عند غيرتز، ليس لأن فكرة الثقافة، باعتبارها نظاماً، تميل إلى تجاهل موضوعات مثل تنوع الثقافات الفرعية فحسب، بل لأنها جعلتنا أيضاً ننظر إلى هذه الثقافات بشروط محددة. من السهولة بمكان استخدام مفاهيم غيرتز للقول إن المرء هو ما عليه بسبب ثقافته (لأنه روسي أو عربي أو أمريكي). من هذا المنظور نجد أن الثقافة هي التي تصنع الإنسان وتشرح ما هو عليه. فمثلاً ينتقد روجر كيسينغ (Roger Keesing)[٢٤] هذا المنظور قائلاً إنه يعامل الثقافات من خلال وجهة نظر متصلبة للغاية، وكأن الأشياء تعمل من أجل نفسها بالطبع مثلما ترى «الأديان». يجعلنا ذلك نرى كأن للثقافات «تاريخاً مثل ذلك الذي للحيد البحري: مجموعة متراكمة من الوحدات الصغيرة التي تؤلف الكل»[٢٥]. نادى كيسينغ، بدلاً من ذلك، بعمل دراسة لا تبحث عن الكيانات المتحجرة والمتجمدة، ولكن تنظر إلى الثقافة بوصفها عملية ديناميكية، حيث تشكل الاختلافات ـ مثل النوع والعمر والعرق والغني والفقر ـ قاعدة

---

(٢٤) Roger Keesing, "Theories of Culture Revisited," in: Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology* (New York: McGraw-Hill, 1994).

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

كيفية معيشة الناس وارتباطهم بثقافتهم. يعبر عن مثل هذه الثقافة، بشكل معين، بالمنتجات الثقافية (الكتب والموسيقى... إلخ) التي يصنعونها باعتبارهم منتمين لثقافة ما أو لثقافة فرعية ما.

عاشراً: التهجين الثقافي والتوفيق بين المعتقدات الدينية

يحمل هذا المنظور المتغير بين طياته حركة لا تركز على الثقافات ذاتها فحسب، بل على الفجوات بين الثقافات أيضاً. هذا ما سمّاه الناقد الأدبي هومي بهابها (Homi Bhabha) «الفجوة الثالثة»، وما سمّته غلوريا أنزالدوا (Gloria Anzaldúa) «الحدود الفاصلة»[٢٦]. ويزداد صعوبة في العالم المعاصر أمر إيجاد ثقافة «صافية» أو «محتفظة بنقائها الأصلي» من دون تأثيرات ثقافات أخرى أو ثقافات خارجية. وبالطبع يجدر بنا أن نسأل إذا كانت مثل هذه «الثقافات الصافية» قد وجدت أصلاً . يعيش معظم الناس الآن في ما بين هذه الحدود الفاصلة أي عبر الثقافات وبينها. وليس هذا هو الواقع بالنسبة إلى هؤلاء الذين يمثلون أقليات عرقية (مثل الأقليات اللاتينية والأفريقية في الولايات المتحدة الأمريكية، ومثل الآسيويين والسود في بريطانيا.. إلخ) فحسب، ولكنه أيضاً بالنسبة إلى من ينتمون إلى الثقافات «السائدة». ومن ثم فكون المرء «بريطانياً» اليوم

(٢٦) انظر: Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), and Gloria Anzaldúa: *Borderlands: The New Mestiza = La Frontera* (San Francisco: Spinsters; Aunt Lute, [1987]), and *Borderlands = La Frontera*, with an introduction by Sonia Saldívar-Hull, 2nd ed. (San Francisco: Aunt Lute Books, [1999]).

يعنى أنه عرضة لتأثيرات ثقافية كثيرة ومختلفة بما في ذلك تأثيرات قوى الأمركة الشديدة (من خلال ثقافة فنانين شعبيين متنوعين ومن خلال ماكدونالدز والأفلام والبرامج التلفزيونية وهكذا). إن مثل هذه المؤثرات الخارجية موجودة منذ فترة طويلة إلى الحد الذي جعل أحد الساسة يصف الثقافة الإنكليزية أنها ثقافة «مهجّنة».

ولكن الثقافات كلها «مهجّنة» من هذا المنظور، لأنها مورست من داخل مثل هذه الحدود الفاصلة من التغيرات الثقافية والمؤثرات الخارجية؛ فالثقافة تعد عملية تهجين أو مزج بين عناصر مختلفة، كما تعد أيضاً تعريفاً بأسلوب حياة. ومن ثم تعتبر دراسة الثقافة دراسة لمثل هذا التهجين، ولكيفية اتحاد العناصر المختلفة لجماعة ثقافية ما مع بعضهم البعض وضد بعضهم البعض أيضاً. يعبر أغلب الأحيان عن هذا التهجين من خلال المنتجات الثقافية: كالكتب والفن والموسيقى، لأن مثل هذه المنتجات تهجّن عمداً كما هو واضح بالنسبة إلى نجاح فنان الراب الأبيض إمينيم.

يفترض مقابل ذلك، في الأغلب، أن الأديان أكثر انغلاقاً وأبعد عن مثل هذا التهجين والمزج الثقافي الذي يحدث للثقافات. يعتبر الدين بالنسبة إلى الكثيرين شيئاً «موحى» وتعد الأديان مثل المسيحية والإسلام أدياناً ثابتة وخالدة ومتجاوزة مرحلة الثقافة البشرية. ولكن في الواقع نجد أن المؤسسات الدينية والثقافات الدينية عرضة للتغير والتأثر شأنها في ذلك شأن أي نشاط بشري آخر. كما أشرت في الفصل الأول هناك الكثير من الأشكال الثقافية المختلفة للمسيحية عبر

العالم المعاصر وعلى مدار ألفي عام من التاريخ المسيحي. ويمكن قول الشيء نفسه عن تراث أديان رئيسة أخرى كالإسلام والبوذية والهندوسية وهكذا، فكل تراث لأي دين من هذه الأديان ينطوي بداخله على مجموعة واسعة من الثقافات الدينية في سياقات محددة.

ولكن ليس معنى ذلك أن الناس، فرادى وجماعات، لا يقاومون مثل هذه التغيرات على النطاق الأكثر اتساعاً للثقافة، وعلى النطاق الأكثر انحساراً في الدين. إن مثل كلمات تهجين وتوفيق (التي تعبر عن المزج الثقافي) غالباً ما تعتبر كلمات مهينة ومزعجة لأنها تحمل معنى التمييع والحط من شأن الدين والثقافة. عندما يصف الأنثروبولوجيون والمحللون الثقافيون الآخرون عملية التهجين هذه، لا يعنون أن مثل هذا التهجين يمثل مشكلة فحسب، بل يحاولون أيضاً أن يصفوا حقيقة واقعة. معنى ذلك أن الثقافات والأديان ليست «صافية أو نقية» كما يود الذين يدينون بهذه الأديان. هذا ما يصفه روزاليند شاو (Rosalind Shaw)، وتشارلز ستيوارت (Charles Stewart) في سياق الدين، بالتناقض بين «التوفيق» و«عدم التوفيق». ومن ثم فإنهما يناقشان في «إن الأديان كافة ذات جذور مركبة، وإنها تمر بشكل مستمر بعمليات إعادة هيكلتها من خلال عمليات الفك والإحلال»[٢٧]. يحدث ذلك طوال الوقت، وأي دين سواء أكان

---

(٢٧) Rosalind Shaw and Charles Stewart, "Introduction: Problematizing Syncretism," in: Rosalind Shaw and Charles Stewart, eds., *Syncretism/ Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis* (London: Routledge, 1994), p. 7.

مسيحياً معمدانياً في الولايات المتحدة الأمريكية أم هندوسياً في الهند، هو متفرد ومحدد: مؤلف من مجموعة عمليات تاريخية وثقافية محددة هي التي تميزه من غيره من الثقافات الدينية، وحتى ثقافات الدين نفسه.

تعتبر الثقافات الدينية جميعها، بهذا المعنى، ثقافات متوافقة (بمعنى أنه جرى التوفيق بين بعضها البعض)، ولا يوجد ما نطلق عليه ديناً غير متوافق. ومع ذلك، لا يعني هذا أن التراث الديني لا يمكن أن يكون حقيقياً أيضاً، بالنسبة إلى شاو وستيوارت.

«لا تعتمد «الصدقية» أو «الأصالة» على نقاء الشيء ، ولكن ما يجعل (تراث ما) ذي صدقية وقيمة هو شيء منفصل عن ذلك، إنه المنطق متضمناً القوة والبيان والإقناع. ومن ثم قد يكون التراث المفترض فيه النقاء، والتراث المبني على التوفيق ما بين الأديان «ذي صدقية» إذا زعم الناس أن مثل هذا التراث تراث فريد»[٢٨].

إن هذه المزاعم بخصوص «النقاء والصدقية» توجه عادة إلى مصادر ينظر إليها على أنها تتخطى الثقافة البشرية، وبخاصة بالنسبة إلى الكتب أو النصوص المقدسة وإلى فكرة الإله (أو أي معبود آخر أو آلهة أخرى). بالطبع هذا ما يقصدونه بمصطلح «عدم التوفيق بين معتقدات الأديان» ليس من أجل الإشارة إلى التقاليد التي تدعو إلى عدم التوفيق بين معتقدات الأديان، إنما إلى العمليات التي من خلالها يزعم الناس أنها نقية أو ذات صدقية. هناك أمثلة

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٧.

واضحة على ذلك مثل مذهب «العصمة الحرفية» (حركة عرفتها البروتستانتية في القرن العشرين تؤكد أن الكتاب المقدس معصوم عن الخطأ في قضايا العقيدة والأخلاق كما في كل ما يتعلق بالتاريخ ومسائل الغيب)، أو «الإحيائية» (النزعة إلى ما يمت إلى الماضي بنسب) والتي تزعم مجموعة من البشر وجود مجموعة من الممارسات ذات نقاء وصدقية. هناك ممارسات أخرى ـ «ثقافية» ونابعة من التوفيق بين معتقدات الأديان تعتبر موجهة نحو مزاعم الصدقية الحقيقية.

مثال على ذلك: تحريم الاحتفال بالكريسماس من قبل جماعات مسيحية متنوعة مثل بيوريتانيي أوليفر كرومويل في إنكلترا في القرن السابع عشر الميلادي وكذلك الكالفنيين في اسكتلندا.

من هذا المنظور نرى أن هناك فارقاً ملموساً بين «الثقافة» و«الدين». معنى ذلك أن مزاعم العصمة الحرفية وعدم التوفيق بين معتقدات الأديان تفترض أن الثقافة من صنيع الإنسان، بينما يعد الدين أكبر من قدرات الإنسان (على الأقل في حالته النقية الأصلية). ليس بوسع الدراسة الأكاديمية للدين أن تثبت هذه المزاعم أو أن تدحضها. بدلاً من ذلك تقوم الدراسة الأكاديمية بتحليل الثقافات والأديان بوصفها مظاهر من حياة الإنسان، وأي فرضية ترى أن الدين يتخطى ما هو ثقافي (أو إنساني) تعتبر فرضية دينية ترى من منظور قائم على الإيمان.

ملخص

- يمكن أن نفهم الدين بوصفه شكلاً من أشكال الثقافة، ودراسة الدين هي شكل من أشكال دراسة الثقافة. إلا أن هذا الاتجاه لا يسهل من أمر دراسة الدين لأن فكرة الثقافة تعد متعددة الأوجه ولكنها أداة مفيدة للتحليل.

- يشير مصطلح ثقافة عادة إلى ناحيتين مختلفتين من مناحي الحياة: (أ) الثقافة بمعنى المنتجات الثقافية أي ما يقدمه البشر من أدب وفن وموسيقى... إلخ. (ب) الثقافة باعتبارها نظاماً عاماً أو أسلوب حياة.

- هاتان الفكرتان عن الثقافة مرتبطتان ببعضهما البعض، فالجماعة التي يشترك أفرادها سوياً في الثقافة نفسها سوف تتآلف مع منتجات ثقافية محددة وقد يعمل الدين على توحيد الاثنتين (فمثلاً لا تضم الثقافة الإنكليزية أعمال شكسبير فحسب، بل تضم أيضاً إنجيل الملك جيمس).

- لا تحتاج دراسة الدين والمنتجات الثقافية إلى الاهتمام بالثقافة الشعبية والثقافة الجماهيرية فحسب، بل إلى الاهتمام أيضاً بعلاقات فرض السلطة داخل الجماعة الثقافية أيضاً، ذلك أن علاقات فرض السلطة هذه يعبر عنها من منظور الثقافة «الرفيعة/الشعبية» أو الثقافة السائدة والثقافة الفرعية أو ثقافة الأغلبية وثقافة الأقلية.

- لا تمثل أي ثقافة (أو دين) كياناً محدداً وثابتاً، إذ تتطلب دراسة الثقافة والدين منا أن نفهم أن كل الثقافات تعد ثقافات مهجّنة وكل الأديان تعد توفيقاً بين بعضها البعض. وإن مثل هذا التهجين من صميم دراسة الدين والثقافة.

■ **لمزيد من القراءة والاطلاع**

من مجموعة القراءات الأخرى المفيدة حول المناهج المتعلقة بدراسة الثقافة:

Cultural Theory and Popular Culture: A Reader (1994), and Simon During, *The Cultural Studies Reader* (1999).

وللاطلاع على مقدمة واسعة في دراسة الثقافة هناك:

John Storey, *Introduction to Cultural Theory and Popular Culture* (2000),

والتي تعد كتاباً مصاحباً لـ *His Rerader*. ويعد كتابه:

What is Cultural Studies (1996),

مهم أيضاً. وفي ما يخص الثقافة الشعبية بالذات هناك مقالة جون فيسك (John Fiske) القصيرة: "Popular Culture," in: *Critical Terms for Literary Studies* (1995),

وكتابه: *Understanting Popular Culture* (1989).

ولمعرفة العلاقات بين دراسة الدين والدراسات الثقافية يمكنك الاطلاع على:

Mark Hulsether, "New Approaches to the Study of Religion and Culture" (Forthecoming, 2003); Bruce Lincoln, "Culture" (2000); Tomoko Masuzawa, "Culture" (1998), and Timothy Fitzgerald, "Religious Studies as Cultural Studies" (1995).

ويرجى أيضاً الاطلاع على:

Bruce David Forbes and Jeffrey H. Mahan, eds., *Religion and Popular Culture in America* (2000); *Culture and Religion* (Newspaper Published by Routledge), and *Journal of Film and Religion*, <http://www.unomaha.edu/~wwwjrf/>.

الفصل الثالث

السلطة

يقول القس ديزموند توتو (Desmond Tutu)، المناهض لحركة التمييز العنصري في جنوب أفريقيا في أواسط الثمانينيات، إنه إذا اقترح أحد «أنه لا توجد علاقة بين الدين والسياسة فإنهما يقرآن في إنجيل مختلف» عن إنجيلي. وبالرغم من أن هذا التعليق موجه تحديداً إلى المسيحيين (حيث كان توتو رئيس الأساقفة الأنغليكان في كيب تاون) إلا أنه يأتي في محله.

هناك فكرة واسعة الانتشار تقول إن الأجواء الثقافية للدين والسياسة منفصلان إلى حد ما. وتتناقض هذه الرؤية إلى حد ما مع الطرق الكثيرة التي يرتبط بها الدين وأنظمة السلطة.

ولكن هناك وجهة نظر مختلفة تقول إن الأديان كافة تدور حول أمر السلطة فحسب. يتضح ذلك من خلال الفكرة التي تقول إن الدين

وسيلة لهؤلاء الذين يملكون السلطة ليظلوا قابضين عليها. ويعد الفيلسوف والناشط كارل ماركس أشهر من روجوا لهذه الفكرة.

سوف أقوم في هذا الفصل باستكشاف بعض الطرق التي من الممكن أن نتحدث بها عن الدين من منظور السلطة وبالعكس، آخذاً في الاعتبار نظريات ماكس فيبر وأنطونيو غرامشي ولويس ألتوسير وميشيل فوكو. أتبنى في هذا الفصل وجهة نظر تضع فرضية أساسية وهي أن الدين والسلطة ليسا منفصلين وغير متضادين، وأنهما وثيقا الصلة ببعضهما البعض، وكذلك يصلحان وسيلتين للحديث عن الثقافة.

أولاً: كارل ماركس: الدين كأيديولوجيا

كتب كارل ماركس (Karl Marx) عن دراسة الدين بوصفه جزءاً من مشروع أكبر عن العلاقة بين الفوارق الاجتماعية والعالم المادي. يجب علينا من أجل فهم أفكار ماركس (ليس بالضرورة عن «الماركسية») عن الدين أن نفهم أولاً كيف يرى ماركس أساس العلاقات الاجتماعية وعملية السلطة.

يرى ماركس أن المجتمع المعاصر (القرن التاسع عشر بالنسبة إلى ماركس) كان محكوماً بالعلاقات الاقتصادية: بمعنى عدم المساواة الظالمة بين هؤلاء الذين يتحكمون في الموارد الاقتصادية وأولئك الذين لا يتحكمون فيها. استخدم ماركس عبارة «إمكانية التحكم في وسائل الإنتاج» من أجل الإشارة إلى أن التحكم في المنتجات المادية (الغذاء،

الكساء، السلع... إلخ) هو أهم مصدر اجتماعي للقوة أو عدمها. إن التحكم بوسائل الإنتاج يعني التحكم بالآخرين، ويمثل هؤلاء الذين يعملون (الطبقة العاملة)، في العالم الذي يتسم بالرأسمالية في وقتنا الحاضر، طبقة مستغلة، لأنهم ينتجون الثروات للطبقة الحاكمة. يسمي هذا النظام الكلي باسم «نمط الإنتاج»، وبذلك يكون ماركس قد عاش (شأنه شأننا اليوم) في عالم يسوده نمط الإنتاج الرأسمالي.

لذلك يركز هذا التحليل على أهمية التقسيم الاجتماعي، وأن الطبقتين الأساسيتين في المجتمع ـ الطبقة العاملة والطبقة الحاكمة ـ تعيشان في حالة من الصراع، لأن الطبقة الحاكمة تملك التحكم الاقتصادي والسياسي بالطبقة العاملة.

بالطبع اقترح ماركس من خلال تحليله قاعدة للتغيير في البيان الشيوعي الذي دعا فيه الطبقة العاملة إلى استعادة سيطرتها على وسائل الإنتاج، ومن ثم معالجة الخلل السياسي[١].

وناقش ماركس في أولى كتاباته أطروحات حول فيورباخ *(Theses on Feuerbach)* كيف أن «الفلاسفة قد فسروا العالم فقط: ولكن المهم هو تغيير العالم»[٢]. لقد كان لهذه الأفكار في ذاتها أثر

---

(١) Karl Marx and Friedrich Engels, *Manifesto of the Communist Party* (London: W. Reeves, 1888),
وقد أعيد طباعته في: Jon Elster, ed., *Karl Marx: A Reader* (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Pres Syndicate of the University of Cambridge, 1986).

(٢) Karl Marx, *Theses on Feuerbach* [1988],
وقد أعيد طباعته في: Eslter, ed., Ibid.

عميق في تاريخ القرن العشرين بأشكال متعددة، ولكنني بالرغم من ذلك سوف أعطي في هذا الفصل المزيد من التركيز على نظريات ماركس وتطبيقاتها.

لقد ساهم اتجاه ماركس في تحليل الاختلافات السياسية والطبقية مساهمة كبيرة في مناقشة الدين والثقافة، ليس بما قاله فحسب، بل بتأثيره في المفكرين الذين جاءوا من بعده أيضاً. رأى ماركس أن للدين دوراً محدداً في عملية القمع والاستغلال. وقال إن الدين (وكان يتحدث عن المسيحية واليهودية) ليس شيئاً سيئاً في ذاته، ولكنه يساعد في تسهيل عمليات الاستغلال. يفعل الدين ذلك من خلال تغطية الحقائق الاقتصادية والسياسية القاسية للحياة، بوهج يبعث على المزيد من الدفء والراحة. لولا الدين لرأت الطبقة العاملة استغلالها بشكل أوضح. وعلى هذا تعتبر أيديولوجية الدين وعياً زائفاً يقدم الحقائق بشكل مشوه. ولأن هناك أدياناً كثيرة تهتم بتقديم العالم حيث تعد العلاقات الاجتماعية ليست «طبيعية» فحسب، ولكنها أيضاً «من وحي الإله» (أو مقدرة من عند الإله) نجد أن الدين هو الذي يقوم بالدور الحقير الذي يبقي هؤلاء المقموعين راضين بقمعهم.

يعتبر مفهوم «الأيديولوجيا» مفهوماً محورياً في هذا السياق، وبخاصة لأن الدين يعمل غالباً بطرق أيديولوجية. إن الأساس هنا أن الأيديولوجيا تشير إلى الاستخدامات السياسية للدين لوصف كيف تعد الممارسات والأفكار الدينية جزءاً من علاقات فرض السلطة بشكل حتمي.

بالنسبة إلى ماركس شأنه شأن كتّاب آخرين أتوا من بعده، يستخدم مصطلح أيديولوجيا لوصف الجانب السياسي الغامض من الدين، أي أن الدين هو الأيديولوجيا عندما يغطي عدم المساواة ويُلبسها لباساً شرعياً. إن مثل هذا المفهوم للأيديولوجيا قد يصف سياقات ليست بالضرورة دينية، مشيراً لأي منظور ثقافي من شأنه أن يصبغ علاقات فرض السلطة بصبغة شرعية، ويصيغ قاعدة تقوم على أن سيطرة مجموعة على أخرى يعد «طبيعياً» وغير قابل للاستفسار.

وبناء على هذه الأسس وصف ماركس الدين بأنه: «آهة المقموع، وقلب عالم لا قلب له.. إنه الدين الذي يخدر البشر»[٣]. من خلال هذه الكلمات نرى أن الدين ليس السبب الفعلي للمعاناة الاقتصادية والاجتماعية، وأنه ليس ضاراً بذاته، ولكنه أحد أعراض نظام اجتماعي مريض، يستخدم بواسطة الطبقة الحاكمة كما يستخدم بواسطة العمال المضطهدين وسيلة للتعمية على جذور المشكلات النابعة من عدم المساواة السياسية والاقتصادية: فمثلاً، لو كنت مصاباً بالبرد فإن مسح أنفي (لأجل إزالة المخاط) لن يشفيني، وكذلك فإن لعن الدين ومهاجمته لن يخلق مساواة اقتصادية واجتماعية. إن الأمور لن تتغير إلا عندما تصبح وسائل الإنتاج بيد الناس الذين ينتجون رأس المال بعملهم، وحينها سوف يختفي الدين وتختفي الأيديولوجيا حتمياً.

---

(٣) Karl Marx and Friedrich Engels, *On Religion* (Moscow: Progress Publishers, 1957), p. 37.

بهذا المعنى، نجد أن هناك الكثير المفيد في مقاربة ماركس للدين، ولكنه لا يزال مفهوماً مبسطاً في الوقت نفسه. وذلك لأنه مفهوم مختزل، يرى أن هناك طريقة واحدة لتحليل الممارسات الدينية، وهي الأيديولوجيا. وبالرغم أهمية المفهوم الأيديولوجي للدين، إلا أنه لا يمكن اختزال التعقيدات الدينية في عالمنا المعاصر والأفكار التاريخية بمثل هذه البساطة التي تطرحها نظرية ماركس. وعلى أي حال، كان ماركس يحمل في رأسه أمثلة ثقافية محددة للدين، عندما وضع نظريته وهي المسيحية واليهودية في أوروبا، ومن ثم فإننا لا يمكن أن نفترض أن ما قاله يمكن تطبيقه بالمثل على أنحاء أخرى من العالم وعلى ثقافات دينية أخرى.

تعطي هذه الفكرة الأساسية المستندة إلى ماركس عن الدين باعتباره أيديولوجيا، نظرة مبسطة للاختلافات الاجتماعية التي نوقشت في ما بعد كثيراً ممن علقوا على كتابات ماركس. وحتى لو اتبعنا فرضية ماركس التي تقول إن العلاقات الاجتماعية كافة مبنية على البنية التحتية الاقتصادية (التي تنبع من قدرة مجموعة ما على استخدام وسائل الإنتاج والتحكم فيها) فهل يعتبر ذلك كافياً حتى ننظر إلى الأمور ببساطة من منظور هؤلاء الذين يحتلون القمة ومنظور هؤلاء المغمورين في القاع؟ فمثلاً كيف ينظر التحليل لعلاقات فرض السلطة بين النساء والرجال. وكيف يستغل الرجال النساء؟ وكيف تستغل النساء (والرجال) من الطبقة الحاكمة الرجال (والنساء) من الطبقة العاملة؟ وكيف يعمل الدين بوصفه أيديولوجيا

في ظل هذا الاستغلال؟ سوف أعود إلى هذه النقطة لاحقاً، ولكنه جدير بالذكر أن القوة والتحكم يعملان بأساليب شتى تضم (ولا تقتصر على) الاختلافات الطبقية. وما تقترحه النظرية ولا تفسره، هو أمر ما إذا كانت هذه الأيديولوجيا نتاجاً متعمداً أم لا؟ وهل تقوم الجماعات التي هي في مراكز القوة بخلق الأديان باعتبارها أيديولوجيات من أجل إكساب سيطرتهم على الآخرين صفة الشرعية؟ أم أن عمل الممارسات الدينية تؤدي حتماً إلى هذا الطريق؟

باختصار، يعتبر مفهوم ماركس حول الدين بوصفه أيديولوجيا وسيلة مفيدة ـ على الرغم من كونه محدوداً ـ لتحليل أدوار الدين السياسية. إنه مبسط أكثر مما ينبغي إلا أنه وسيلة قوية للتفكير في الطرق التي من الممكن من خلالها أن تكون التعاليم الدينية والممارسات والطقوس والمؤسسات الدينية جزءاً من التبرير السياسي للعلاقات غير المتكافئة، وتضفي لمسة الشرعية عليها. ولكن هناك طرقاً أخرى نستطيع القول من خلالها إن الأنشطة الدينية ذات دور في المجالات السياسية ـ في بعض الأحيان من أجل مواجهة الاختلافات الطبقية، وأحياناً من أجل دعمها.

ثانياً: أنطونيو غرامشي ومفهوم الهيمنة

يقترح الإيطالي الماركسي أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci) في إحدى كتاباته التي كتبها في الثلاثينيات من القرن العشرين (لكنها لم تنشر بالإنكليزية إلا في عام ١٩٧١) منظوراً آخر

ذي فارق دقيق عن منظور ماركس بشأن الطرق التي يمكن من خلالها أن تعمل الأيديولوجيا في الصراع الطبقي؛ فبالنسبة إلى غرامشي[٤] تعد العلاقة بين اختلافات القوة والأشكال الثقافية (بخاصة اللغة، ولكن كثيراً من الذي كان عليه قوله ينطبق على دراسة الدين) أكثر دقة من أن نقول ببساطة إن الأيديولوجيا تضفي على السلطة لمسة الشرعية. أخذ غرامشي ـ شأنه شأن ماركس ـ قاعدة لتحليله حقيقة أن الجماعات الاجتماعية مقسمة، وأن أكثر المجتمعات تضم مجموعة صغيرة من الصفوة السائدة التي تمارس سلطتها وتحكّمها بالآخرين. قد تبنى هذه السلطة على نوع من القوة الغاشمة، كما قد يكون لها أساس اقتصادي (ومن ثم استغلالي). ولكن مثل هذه السلطة تستلزم إذعاناً لها، ويتحقق هذا الإذعان عن طريق جعل علاقات فرض السلطة تبدو «طبيعية» وكأنها جزء من الممارسة اليومية للثقافة.

إن المفهوم الأساسي لغرامشي بشأن ديناميكية السلطة هذه هو مفهوم الهيمنة، مشيراً إلى الوسائل المعقدة التي من خلالها يقبل المحكومون ويشعرون أن لهم حصة في السلطة التي تستغلهم وتتحكم بهم. أما عن كيفية عمل الهيمنة، فهناك بعض الأشكال الثقافية التي تفرضها طبقة الصفوة السائدة والتي يطلق عليها لفظ

---

(٤) Antonio Gramsci, *Selection from Prison Notebooks*, translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith (London: Lawrence and Wishart, 1971),
وقد أعيد طباعته في: *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*, edited and introduced by John Storey (London: Harvester Wheatsheaf, 1994)

«مفضلة» أو سائدة. ولكن ذلك يحدث من خلال عملية قبول وإذعان، حيث تميل الطبقات الدنيا إلى استيعاب أيديولوجية الثقافة السائدة، وتتصرف كما لو كانت هذه الثقافة هي ثقافتها الخاصة. سوف تظهر أشكال بديلة جنباً إلى جنب مع الأشكال الثقافية السائدة والمتحكمة، إلا أنها تعتبر ذات مرتبة أدنى. إن ما يحدث ليس مجرد فرض مباشر «من أعلى إلى أسفل» للهيمنة الأيديولوجية من جانب الطبقة الحاكمة أو مجموعة الصفوة، بالرغم من أن النتاج الأخير قد يكون كذلك. بدلاً من ذلك، يقترح مفهوم الهيمنة أن العلاقات السياسية عبارة عن عملية صراع تقوم من خلالها الجماعة الحاكمة بالتفاوض مع الطبقات الأدنى بفرض وجهات نظرها الثقافية ومعاييرها وممارساتها على الطبقات الدنيا، بالقوة أو بأي وسيلة أخرى مثل التعليم.

وخلال هذا الصراع يمكن لهؤلاء المقموعين (يستخدم في الأغلب لفظ تابعين للإشارة إلى هذه الفئة) أن يقاوموا ويتحدوا الثقافة المسيطرة للجماعة الحاكمة مؤيدين ثقافتهم الخاصة، حيثما يُحط من شأنها ويُستهزأ بها. ولكن ما يحدث أيضاً هو أن هؤلاء التابعين (الذين لا ينتمون إلى مجتمع الصفوة) يسعون إلى المشاركة في الثقافة المسيطرة وجعلها ثقافتهم إلى الحد الذي قد تصبح فيه ثقافتهم بالفعل. ومن خلال الأخذ بقشور ثقافة المجتمع القوي المسيطر، يحاولون اكتساب شيء من القوة لأنفسهم. وهكذا تصبح الثقافة المسيطرة أيديولوجيا بطريقة تشبه تماماً ما تحدث عنه ماركس.

فمثلاً عندما كانت الهند في القرن التاسع عشر مستعمرة بريطانية، أصبحت المواطَنة البريطانية والثقافة البريطانية هما الشاغل لطوائف معينة في المجتمع الهندي، أي الفئات الاجتماعية التي كانت تكسب أكثر من غيرها من وراء الحكم الاستعماري البريطاني. وكذلك هي الحال في عالمنا المعاصر حيث لا تعد الأمركة مجرد انتشار للثقافة الأمريكية، ولا هي تبادل ثقافي عبر العالم، ولكنها أصبحت العملية التي تقوم الجماعات والدول الأقل قوة من خلالها بالانتساب إلى ثقافة القوة العظمى المهيمنة. وكما أوضح غرامشي، إن ذلك يحدث بخاصة في ما يتعلق باللغة، حيث أصبحت لغة الفئة القوية في الحالتين، وهي اللغة الإنكليزية، اللغة المسيطرة والمهيمنة، بل إنها في بعض الحالات حلّت محل اللغات المحلية. ليس معنى ذلك أن مثل هذا الشكل من أشكال السيطرة لم تتم مقاومته في كلتا الحالتين على مستوى اللغة بخاصة، وعلى مستوى الثقافة بشكل عام.

يمكن أيضاً فهم ممارسة الدين في عالمنا المعاصر من خلال هذا المنظور حيث شهد انتشار القوة والتأثير الأمريكيين عولمة كنائس مسيحية متنوعة، كما ظهرت سابقاً من خلال الاستعمار الأوروبي الإنكليزي. لم يحدث ذلك من خلال هجرة المسيحيين إلى دول غير أوروبية فحسب، بل من خلال انتشار اعتناق المسيحية أيضاً بواسطة أناس ينتمون إلى مجتمعات عديدة غير غربية؛ فالدين المسيحي يعد جزءاً من ثقافة القوة، وبالتالي فإنه يعد الدين المسيطر. وبالرغم من وجود أديان بديلة تصارع قوة المسيحية، إلا أن المسيحية تعتنق

بوصفها وسيلة يمكن من خلالها لأفراد وجماعات أن ينتسبوا إلى القوة بطرق عدة.

يقول غرامشي، من ناحية أخرى، إن فرض أيديولوجيا ما غالباً ما يحمل بين طياته مفهوم الصراع ـ أو إنه يمكن للهيمنة أن تلد هيمنة مضادة؛ فالقوة التي يستخدمها الطرف الأقوى قد تقاوم من جانب الطرف الأضعف المتحكم به؛ فعلى المستوى المحلي، قد تكون هناك ردود أفعال ضد استخدام اللغة الإنكليزية (على حساب اللغة أو اللغات المحلية)، وكذلك ضد القوة المسيطرة للدين المسيحي. يمكن أن نرى حدوث ذلك على مستوى واسع من خلال انتشار الإسلام باعتباره أيديولوجيا مضادة ضد المسيحية في الشرق الأوسط وفي أماكن أخرى، لأن انتشار الإسلام ديناً وثقافة لا ينتميان إلى المجتمع الغربي يمكن للبعض من ذوي الهويات الدينية المختلفة أن يشاركوا في مقاومة علاقات القوى غير المتكافئة على المستوى العالمي في ما بين الولايات المتحدة الأمريكية ودول الشرق الأوسط.

بالطبع لا تحدث هذه العمليات على المستوى العالمي فحسب، إذ من الممكن أن نرى أحداثاً شبيهة على المستوى القومي وعلى مستويات أخرى أكثر محلية؛ فعلى مستوى الدول القومية كافة، نجد أن هناك تعريفاً لثقافة معينة بأنها المسيطرة، وهذه الثقافة تكون هي المفروضة والسائدة من جانب الجماعات المتنوعة داخل هذه الدولة؛ فنجد مثلاً أن الدول القومية جميعها تعطي امتيازات لأشكال معينة من الدين؛ فكانت الكنيسة في إنكلترا، حتى وقت قريب، هي

الواجهة المسيطرة للدين، وكانت الوسيلة الوحيدة التي يستطيع المرء من خلالها اكتساب القوة. ولم يكن مثلاً بمقدور المرء حتى القرن التاسع عشر أن ينتمي إلى البرلمان أو ينتسب إلى الدراسة الجامعية إذا لم يكن عضواً في الكنيسة. ولكن كانت هناك صراعات مستمرة ضد هذا الاتجاه منذ حركة الإصلاح، ليس من قبل الكاثوليك فحسب، بل المنشقين البروتستانت أيضاً. لقد تغير الأمر في النصف الأخير من القرن العشرين، حيث تحولت الكنيسة التي كانت تمثل القوة الوحيدة في إنكلترا إلى اتجاه أكثر شمولاً مترافقاً بحد معين من التسامح والقبول بالاختلاف. ولكن حتى مع هذا التحول أصبح هذا النموذج الأكثر انفتاحاً (المنطوي على الدين فحسب) نموذجاً مسيطراً لأنه النموذج المسيطر للمسيحية البريطانية.

أما بالنسبة إلى الولايات المتحدة الأمريكية، فالأمر كان مختلفاً، حيث كان هناك رفض سياسي لوجود دين أوحد على مستوى البلاد منذ هجرة الأجداد من بريطانيا إلى الولايات المتحدة الأمريكية على السفينة ماي فلاور. كان ذلك بالطبع جزءاً من مقاومة السيطرة البريطانية ـ المرموز إليها بالكنيسة ـ التي أدت إلى تأسيس جمهورية مستقلة في الولايات المتحدة الأمريكية. ومن ثم، فإنه لا يوجد في الولايات المتحدة الأمريكية دين أوحد يحظى بالامتيازات من دون بقية الأديان. ومن أجل الحؤول من دون سيطرة دين أوحد هناك ما يسمى بـ «الجدار الفاصل» الذي يفصل الكنيسة عن الدولة. ولكن بالرغم من ذلك، ومن خلال الممارسة، نجد أن هناك ثقافة دينية

مسيطرة بالرغم من عدم وجود احتكار للسلطة من جانب فئة دينية واحدة، إلا أن المسيحية البروتستانية تعد قوية للغاية، وتعتبر القوة المسيطرة داخل المجتمع والثقافة الأمريكية ككل؛ فالجماعات الدينية كافة ـ التي تنتمي إلى أديان أخرى غير البروتستانتية ـ أو حتى غير المسيحية تحتاج إلى التكيف من أجل أن تتناغم مع البروتستانتية. وإلا فربما ينظر إليهم من وجهة نظر مضادة لما هو أمريكي ـ يمكن أن نقول إن هذا ما حدث مع المسلمين.

بمزيد من التحديد، تعتبر فكرة وجود بروتستانتية عامة، يسعى إليها الجميع، فكرة مسيطرة في ذاتها، ولا ترجع هذه الفكرة إلى جذور تاريخية من خلال عصر ما بعد الإصلاح فحسب، بل لها قوة أيديولوجية أيضاً.

إن فكرة وجود بروتستانتية عرقية تسمح لجماعات محددة بأن تكون ممثلة للكل: حيث يمكن أن تمثل الكنيسة في إنكلترا البروتستانت بالمملكة المتحدة، وكذلك الحال بالنسبة إلى المعمدانيين الجنوبيين وجماعات الكنيسة المسيحية في الولايات المتحدة الأمريكية. ويتطلب ذلك من الجماعات الأقل تأثيراً إما أن تقبل بوضعها ومكانتها في النظام البروتستانتي، ومن ثم توحد صفوفها وتنضم إلى الأغلبية الدينية أو تنتزع نفسها من هذا النظام باعتبارها منشقة عنه، ومن ثم تكون هيمنة مضادة.

تزداد الأبعاد السياسية البحتة لهذه السيطرة وضوحاً في الحركات الدينية ـ السياسية الفعلية مثل حركة الأغلبية الأخلاقية في

الولايات المتحدة الأمريكية في ثمانينيات القرن العشرين وبعدها؛ فالهيمنة لا تعمل ما بين المؤسسات الدينية وبعضها البعض (مثل الكنائس) فحسب، بل داخل المؤسسة الدينية نفسها، حيث تحاول بعض الجماعات فرض سيطرتها من خلال تأكيد مركزها.

لذلك، إن فكرة السيطرة عند غرامشي هي وسيلة لتحليل الصراعات بين الدين والأيديولوجيا في سياق سياسي ثقافي. وهي تركز على استخدام أشكال متنوعة من الثقافة (بما في ذلك الدين) وسيلة لتحقيق أمرين: التأكيد على القوة أو مقاومة هذه القوة، وكذلك أن تكون جزءاً من استخدام القوة. كما يمكن أن تصبح الهيمنة ـ شأنها شأن الأيديولوجيا ـ وسيلة يرضى بها هؤلاء المحكومون عن العلاقات غير المتكافئة، ولكن المفهوم يلفت انتباهنا إلى التحديات الأيديولوجية من قبل الجماعات التابعة الأقل قوة.

بالطبع، يرتبط الكثير من النقاش حول الهيمنة بالأفكار التي ناقشتها في الفصل السابق، عندما تحدثت عن الثقافة الشعبية والثقافة الرفيعة؛ فمفهوم الثقافة «الرفيعة» أو ثقافة الصفوة (وبالطبع الدين أيضاً) يعتبر في ذاته مفهوماً مهيمناً، لأن هذا المفهوم يعتبر وسيلة للتحكم في علاقات فرض السلطة. هناك أشكال معينة من الثقافة تصبح مشحونة أيديولوجياً لأنها مرتبطة بالقوة، بينما تعتبر المكانة الاجتماعية مرتبطة بالانتساب إلى مثل هذه الثقافة «الرفيعة» المهيمنة. لكن، مثلما أوضحت، تعتبر الثقافات الشعبية في الأغلب ثقافات تنتمي إلى الهيمنة المضادة المقاومة للثقافة السائدة، بالرغم من أن مثل

هذه الثقافة الشعبية قد تعود بالربح على الجماعات القوية (مثل الأرباح الاقتصادية من وراء صناعة الموسيقى). وبالرغم من أن الثقافة الشعبية قد تكون مقاومة للثقافة السائدة، إلا أنه قد يوجد من خلالها تأكيد علاقات أخرى لفرض السلطة وممارسة الهيمنة داخل نطاقها؛ فمثلاً، بالرغم من أن موسيقى الراب للزنوج تعتبر شكلاً من أشكال الثقافة الشعبية التي تقاوم السيطرة السياسية والثقافية للبيض، إلا أنها تدعم، في الوقت نفسه، أشكالاً من ثقافة السود تهيمن على أشكال أخرى، تحديداً هيمنة الرجال السود على النساء.

ثالثاً: ألتوسير والجهاز الأيديولوجي

قدم الكاتب الفرنسي الماركسي لويس ألتوسير (Althusser)[٥] في نهاية الستينيات من القرن العشرين نموذجاً معقداً شبيهاً من أجل تطوير المفهوم الماركسي للأيديولوجيا. ركّز ألتوسير على وجهين من أوجه الأيديولوجيا: **أولاً**، كيفية فرض النظام الحاكم، **وثانياً** كيفية عمل الأيديولوجيا على مستوى الفرد. بالنسبة إلى ألتوسير تعتبر الأيديولوجيا وسيلة لرؤية الحقائق الأخرى. معنى ذلك أن الأيديولوجيا وهم مضلل بالرغم من أنها تشير ضمنياً إلى الحقيقة. من خلال هذه الفرضية يقوم ألتوسير باستكشاف الظروف

---

(٥) Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses," in: *Lenin and Philosophy and Other Essays*, translated from the French by Ben Brewster (New York; London: Monthly Review Press, 1971),
وقد أعيد طباعته في: *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*,
وقد أخذت الاقتباسات من المصدر الأخير.

التي يسعد من خلالها الناس بالمشاركة في مثل هذا الوهم، بالرغم من أنه يساعد في تكوين أدوات استعبادهم وقمعهم من دون أن يدركوا أنه يفعل ذلك.

انطلق ألتوسير من أن هناك نوعين من أجهزة الدولة التي تمكن الطبقة الحاكمة من ممارسة سلطتها على الشعب وهما: (أ) جهاز القمع الشرعي (ويضم الجيش والشرطة والسجون والمحاكم والحكومة ذاتها) وتعمل مكونات هذا الجهاز معاً من خلال فرض القوة والعنف أو التهديد بممارسة العنف، وكذلك (ب) جهاز الدولة الأيديولوجي الذي يعتبر أكثر انتشاراً وأكثر تغيراً. وقد ضرب ألتوسير أمثلة على أشكال أيديولوجية لجهاز الدولة مثل التعليم (أي المدارس) والأسرة ووسائل الإعلام والفنون والأدب وكذلك الكنائس. وبالنسبة إلى ألتوسير، تعد المؤسسات الدينية المنظمة وسيلة ـ ضمن وسائل عدة ـ يمكن من خلالها تذويب السيطرة الأيديولوجية للدولة.

لا يعني ذلك أن الكنائس تستعبد أعضاءها بشكل متعمد، ولكن المحصلة الفعلية تثبت أنها تفعل ذلك. ويمكن أن نرى أن ذلك يتجسد بطرق واضحة، فمن الناحية التاريخية تعتبر الكنائس في أوروبا مشارك فعلي في القمع الأيديولوجي للشعوب.

إن حقيقة أن هناك دولاً كثيرة قامت بإنشاء كنائس لتتحد مع إدارة الدولة (مثل المملكة المتحدة) توضح كيف أن الكنائس تستطيع أن توفر بعض الأدوات الأيديولوجية، يمكن من خلالها إلباس القوة

لباس الشرعية. بالطبع، هناك أمثلة من استقصاء التاريخ الكاثوليكي عبر عصور مختلفة، حيث يتضح لنا كيف استطاعت الكنائس أن تدخل في أدوات الدولة القمعية بشكل فعلي، وكيف أنها كانت أداة لتنفيذ القانون بالقوة.

وبالمثل، من الممكن أن نشير إلى حكومة طالبان في أفغانستان في التسعينيات من القرن العشرين باعتبارها، حيثما كانت الأيديولوجية الدينية (لشكل معين من أشكال الإسلام) متداخلة إلى حد كبير مع نظام السلطة. لم يكن أسلوب طالبان في تنفيذ القانون الإسلامي أداة أيديولوجية فحسب، بل كان أيضاً جزءاً حاسماً من نظام الدولة في ممارسة سلطتها من خلال استخدام ـ والتهديد باستخدام ـ العنف ضد من تسول له نفسه مقاومة هذا النظام. ومن ثم لم يتضمن دور ممارسات الدين بعينها في أفغانستان استخدام الإسلام جزءاً أيديولوجياً من أدوات الدولة فحسب، بل اتحاده أيضاً مع الآليات القسرية الأساسية للحفاظ على سلطة الدولة. قد يوضح ذلك أوجه القصور في تمييز ألتوسير بين أدوات الدولة القمعية وأدواتها الأيديولوجية: لأنهما وجهان لعملة واحدة، كل منهما بحاجة إلى الآخر من أجل تكوين نظام فعال. وبالرغم من أن العنف يكون عادة حقاً مقصوراً على مؤسسات الدولة القمعية، إلا أن ذلك لا يستثني المؤسسات الدينية بالطريقة التي يفرضها ألتوسير. وعلى أي حال، إن ما قاله ألتوسير يعتمد بشكل أساسي على المفهوم الأوروبي للدين والمؤسسات الدينية المتمثلة في أشكال معينة من

المسيحية، وكذلك على وجهة نظره التي تقول إن الأديان سوف تنفصل عن آليات الدولة الأساسية. وبالرغم من أن ما طرحه يسري بشكل فاعل تماماً بالنسبة إلى الديمقراطية المتحررة (مثل فرنسا والمملكة المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية)، إلا أن طرحه للكنائس وللمؤسسات الدينية الأخرى باعتبارها أدوات أيديولوجية قد يعمي أعيننا عن الحقيقة التي تقول إنه في بعض الحالات قد تكون المؤسسات الدينية نفسها جزءاً من الآلية التي تظهر من خلالها (من خلال استخدام العنف) الأساليب القمعية للدولة.

يسترسل ألتوسير قائلاً إن هذه الأيديولوجية (من خلال جهاز الدولة الأيديولوجي) تعمل من خلال عملية تبعية اختيارية بمعنى أن هؤلاء المقموعين من خلال مثل هذه الأيديولوجيا هم أحرار في تصرفاتهم، بالرغم من كونهم مستغلين في ما يفعلونه. وهكذا يصف لنا ألتوسير كيف: «إن (الشخص) يتصرف بطريقة كذا وكذا ويتخذ كذا وكذا من المواقف العملية و.. يشارك في بعض الممارسات المنتظمة بعينها والتي تعتبر من الأدوات الأيديولوجية (مثل الكنيسة) والتي «تعتمد» عليها الأفكار التي يختارها بوعيه الكامل وبمحض إرادته كتابع»[٦].

وبخلاف مفهوم ماركس عن الأيديولوجيا يلمح مفهوم ألتوسير إلى أن الفرد ليس مشاركاً ساذجاً وبوعي زائف. ولكنه لا

(٦) انظر: ألتوسير في: *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*, p. 156.

يزال يتصرف بناء على وهم (مبني على تصور علاقة خيالية للأفراد تجاه ظروفهم الحقيقية)، وهم يشعر أنه «اختاره بمحض إرادته». تعتبر التبعية الاختيارية بالنسبة إلى ألتوسير عملية يتصرف فيها الناس وفقاً لأيديولوجيا من دون إدراك أن أفعالهم التي تبدو «إرادية» هي في الواقع لاإرادية.

هذه هي الطريقة التي تعمل بها الأيديولوجيا من خلال جعل الناس يتصرفون بطريقة واضحة: «الأيديولوجيا... تفرض... وضوحاً مثل وضوح لا يمكن أن نخطئ في التعرف إليه»[7]. يذكرنا ألتوسير بأننا لا نتحدث ببساطة عن أناس آخرين يعيشون وفقاً لأنظمة أخرى. من المستحيل الهرب من مثل هذه الظروف: إننا جميعاً منغمسون في أيديولوجيا تحكم قبضتها علينا لتقودنا إلى مثل هذه التبعية الاختيارية. ويشير ألتوسير إلى أن «كاتب هذه السطور وقارئها يعيشان «بتلقائية» أو «بشكل طبيعي» في هذه الأيديولوجيا»[8]. إذا كانت هذه الكلمات تبدو محبطة، فهذا هو المقصود منها. بالنسبة إلى ألتوسير هناك مساحة صغيرة للهرب من القوة التي تملكها الأيديولوجيا من أجل خلق أناس يعتقدون أنهم أحرار ولكنهم في الواقع سجناء أيديولوجيا تشعرهم بأنهم أحرار.

إذا قمنا بوضع فكرة غرامشي عن الهيمنة جنباً إلى جنب مع أفكار ألتوسير، نجد أن أفكار ألتوسير ليست حتمية. فإذا كنا نستطيع

(٧) ألتوسير، مقتبس من: المصدر نفسه، ص ١٥٩.
(٨) ألتوسير، مقتبس من: المصدر نفسه، ص ١٥٩.

أن نتحدث عن الهيمنة بوصفها شيئاً شبيهاً للأيديولوجيا، حيث إن الاثنتين تعملان من أجل غرس فكرة لدى التابعين الذين لا يلبثون أن يجعلوا هذه الفكرة فكرتهم الخاصة، فيمكننا أن نستخلص من غرامشي فكرة أن الأيديولوجيا لا تحقق النجاح على الدوام. إن الأيديولوجيا ـ بغض النظر عن كيفية انتشارها بقوة من خلال المؤسسات الدينية أو المدارس أو وسائل الإعلام تظل دائماً موجودة إلى جانب بدائل ـ أشكال من الهيمنة المضادة التي قد تقاوم سلطة الطبقة الحاكمة. قد توجد في بعض الأحيان مثل هذه الهيمنة المضادة والأيديولوجيا المضادة باعتبارهما اعتراضاً علمانياً (غير ديني) على سيطرة الدين السائد، ولكن في أحيان أخرى قد يكون الاتجاه المضاد اتجاهاً دينياً؛ فلقد كان تطور لاهوت التحرير مثلاً، بوصفه شكلاً من أشكال الكاثوليكية بالنسبة إلى الفقراء والمقموعين في أمريكا اللاتينية (وأرجاء أخرى من العالم)، يعد مقاومة مضادة للهيمنة السائدة والمتمثلة في الكنيسة الكاثوليكية التي كانت تعطي بشكل مؤثر تبريراً أيديولوجياً للاستغلال الرأسمالي للدول النامية.

يمكن أن نأخذ من ألتوسير نقطتين إضافيتين: **أولاً**، بالنسبة إليه، لا تعد الأيديولوجيا ببساطة أفكاراً مجردة أو غير مجسدة، فللأيديولوجيا «كيان مادي»[٩] ليس بالضرورة مثل رصيف الشارع مثلاً أو البندقية، ولكن بمعنى أنها تضرب بجذورها في المادية، ومن ثم إنّ الأيديولوجيا تعد شكلاً من أشكال الحقيقية المادية في ذاتها.

(٩) ألتوسير، مقتبس من: المصدر نفسه، ص ١٥٦.

بمعنى أن وجود الأفكار والأيديولوجيات «مطبوعاً في الأفعال التي تخص الممارسات التي تتحكم فيها الطقوس والتي تعرف في النهاية بأنها الأدوات الأيديولوجية [مثل الكنيسة]»[١٠].

وهكذا، تعمل قوة الأيديولوجيا في مسار دائري: فالأيديولوجيا التي تولدت من جهاز الدولة تنشئ ممارسات فعلية مثل الطقوس التي تستلزم بشراً للعمل فعلياً عن طريق المشاركة فيها، ومن خلال فعل ذلك تتولد الأيديولوجيا الذاتية والشخصية. وتتجسد الأيديولوجيا من خلال الممارسات وتحيا في نفوس البشر وتسوقهم نحو التبعية الاختيارية. معنى ذلك أن أيديولوجية جهاز الدولة تتجسد وتنطبع وتُمارس من قبل الفرد. وسوف أبحث هذه الأفكار لاحقاً (في الفصل الخامس) عندما أربطها بفكرة بيير بورديو[١١] عما يسميه بـ الأبيتوس.

أما بالنسبة إلى الفكرة **الثانية** التي نود أن نأخذها من ألتوسير، فإنها تُعنى بطريقة فهم الأيديولوجيا من قبل القوى الاقتصادية والقوى الاجتماعية. ويقترح ألتوسير في ما يخص هذه الفكرة استنتاجاً، يختلف كثيراً عن فكرة ماركس عن الأيديولوجيا بوصفها محصلة ثانوية للقوى الاقتصادية. يرى ألتوسير أن «الإنسان حيوان

(١٠) ألتوسير، مقتبس من: المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(١١) Pierre Bourdieu: *Outline of a Theory of Practice*, translated by Richard Nice (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1977), and *The Logic of Practice*, translated by Richard Nice (Cambridge, MA: Polity Press, 1992)

أيديولوجي بطبيعته»[١٢] لأن الفرد غير قادر على التصرف من دون أيديولوجيا، كما لا يمكن أن توجد أيديولوجيا من دون بشر. يمكن إعادة صياغة تعليق ألتوسير بطريقة أقل اقتصاراً على النوع، وربما يمكن القول إن كون المرء أيديولوجياً يعد جزءاً من طبيعة الإنسان.

يبدو أن ذلك واضحاً على أحد المستويات. وعلى كل يصعب تخيل أن هناك مجتمعاً ليس له أيديولوجيا، أو بالفعل لا يوجد فيه تقسيم سياسي. فحتى لو تحقق الحلم الماركسي بالمجتمع اليوتوبي بحكم الطبقة العاملة بنفسها ولنفسها بشكل فعلي، إلا أنه يصعب تصديق أن الأيديولوجيا يمكن أن تختفي بالطريقة التي توقعها ماركس نفسه. أما الآن فنحن نعيش في زخم من الأديان والثقافات التي تزخر بأشكال عدم المساواة على الصعيد الاقتصادي والتي توجد فيها مثل هذه الظروف الاقتصادية من جراء النظام الأيديولوجي. لا يزال بإمكاننا تأكيد عبارة ماركس الشهيرة المستوحاة من الفيلسوف الألماني فيورباخ التي تقول إن «الدين لا يصنع الإنسان ولكن الإنسان يصنع الدين»[١٣] وذلك من منطلق كون دراسة الدين هي دراسة النشاط الإنساني. ولكن من ناحية أخرى، إذا تتبعنا فرضية ألتوسير التي تقول إن كونك إنساناً يعني كونك أيديولوجياً، يمكن استخراج أوجه أخرى للتجربة الإنسانية من هذه النزعة الأيديولوجية. إن الدين بوصفه شكلاً من أشكال

---

(١٢) ألتوسير، مقتبس من: *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*, p. 159.

(١٣) Marx and Engels, *On Religion*, p. 37.

الأيديولوجيا يساعد بالفعل في خلق تجارب إنسانية أخرى مثل العلاقات الاقتصادية وعلاقات فرض السلطة، ومن ثم تساعد هذه التجارب الإنسانية الأخرى في ابتداع الممارسات الدينية.

رابعاً: ماكس فيبر: الأيديولوجيا الدينية والتغيير الاقتصادي

تطل علينا فكرة بمنتهى القوة من خلال عمل كاتب ألماني آخر يدعى ماكس فيبر (Max Weber)[١٤] الذي قدم طرحاً مهماً حول صعود الرأسمالية الحديثة. بحث فيبر بدقة الظروف المادية والأيديولوجية والاجتماعية التي سادت ـ تحديداً في أمريكا الشمالية وأجزاء من شمال غرب أوروبا ـ من القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر، عندما ظهر لأول مرة النظام الرأسمالي الحديث. إن أحد العناصر التي أدت إلى قيام «روح الرأسمالية»، كما يقول فيبر، كان سيادة أشكال معينة من المسيحية البروتستانتية في ما بعد الإصلاح، وبخاصة تلك الأشكال المتحدرة من الكالفينية التي تشجع مبدأ الزهد. لقد شجعت البروتستانتية هذه على تحقيق مستوى عالٍ من الانضباط الذاتي بين أتباعها مع المحافظة على الاقتصاد والعمل الدؤوب، إضافة إلى المطالبة بخلاص المرء من خلال الإنجازات المادية. لقد ارتقت هذه العناصر إلى حد الأيديولوجيا الدينية التي

(١٤) Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by Talcott Parsons (London: Allen and Unwin, 1930).

خرجت من صلب الظروف الاقتصادية والاجتماعية، وشجعت في الوقت نفسه على تطوير نظام اقتصادي اجتماعي جديد للرأسمالية.

يصعب الإمساك بزمام هذه الأفكار، في بعض الأحيان، من فرط دقتها. لقد أشار نقاد نظرية فيبر إلى قيام النشاط الرأسمالي في الدول التي لا تنتمي إلى البروتستانتية، وتحديداً في الدول الأوروبية الكاثوليكية، مشيرين إلى إمكانية تحقيق النظام الرأسمالي من دون مبدأ الزهد في الثقافة الدينية الكالفينية. وبالمثل، كانت هناك دول كالفينية نمت فيها الرأسمالية ببطء مثل اسكتلندا. ولكن فيبر لم يقل بالتحديد إن البروتستانتية التي تحمل مبدأ الزهد هي التي خلقت الرأسمالية، بمعنى أن التراث الديني ولد نظاماً اقتصادياً. بل إن البروتستانتية التي تحمل مبدأ الزهد كانت عنصراً في التغير الاقتصادي والثقافي والاجتماعي العميق، وليست مجرد نتاجاً لهذا التغير. يبدو أن هذه الأفكار من شأنها أن تقلب فكرة ماركس حول الأيديولوجيا رأساً على عقب، حيث يبدو كأن الدين قد ولد نظاماً اقتصادياً، بينما كان الأمر بالنسبة إلى ماركس عكس ذلك. وبدلاً من ذلك، كان فيبر يحاول أن يؤكد دور الأيديولوجيا بوصفها وسيلة يمكن من خلالها تحقيق التغير الاجتماعي ليس من خلال تقرير هذا التغير والدفع من أجل الوصول إليه بالقوة فحسب، ولكن بوصفه واحداً من عدد من التأثيرات.

يمكننا، في الواقع، أن نأخذ من فيبر فكرة أنه من شبه المستحيل إمكان رسم حدود فاصلة بين الدين والاقتصاد والسياسة أو الثقافة. ليس هناك ميدان اقتصادي أو سياسي «خالص» من شأنه أن يولد

أدياناً وثقافات بعينها، ولكن هناك نسيج اجتماعي معقد ومؤلف من عدد من العوامل المتداخلة التي نطلق عليها بشكل عام اسم «دين»، «سياسة»، «اقتصاد» وهكذا. إن المشكلة في تحليلنا تطل علينا في الأغلب عندما نحاول أن ننحي الدين جانباً بعيداً عن النشاطات الثقافية الأخرى. في الواقع، يمكن أن يكون هناك بعد سياسي للممارسات الدينية كافة (مثل كيفية استخدام الدين كأيديولوجيا) وذلك هو الحال أيضاً إذا قمنا بعكس الأمر. وكما يرى فيبر فالممارسات والأيديولوجيات الدينية يمكن أن تكون أيضاً جزءاً من محرك التغير الاقتصادي والاجتماعي.

خامساً: ميشيل فوكو: الدين، الخطاب، السلطة/المعرفة

يعتبر الفيلسوف والمنظر الاجتماعي الفرنسي ميشيل فوكو (Michel Foucault) واحداً من أعمق المفكرين تأثيراً في النصف الثاني من القرن العشرين. لم يقل فوكو سوى القليل عن مسألة تحليل «الدين»، فمثلاً وبعكس ماركس، لم يحاول فوكو أن يضع نظرية عن الدين أو يشرح ماهية الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية. لكن كتابات فوكو قد غطت مجموعة من الأفكار والأنماط ـ بما في ذلك الأجسام والنشاط الجنسي والسجون والجيوش والمستشفيات وتاريخ (أو علم الآثار) المعرفة ـ التي أدت إلى مجموعة من الأفكار المرتبطة مادياً بدراسة الدين والثقافة. لا يمكن أن نبسط اتجاه فوكو لنخرج منه بصيغة بسيطة، مثلما كان حال ماركس مع الاقتصاد

والأيديولوجيا، وحال غرامشي مع الهيمنة. يعلق غاياتري سبيفاك (Gayatri Spivak) على عمل فوكو مقترحاً أن تطبيق مقاربة فوكو تشبه عملية «تجمع دراجات في سباق حيث يجب على المتسابق فيه أن يقود دراجته بأقل سرعة ممكنة»(١٥). إن التطبيق البسيط لأفكاره المعقدة والدقيقة يمكن أن يضيع عناصر كتاباته، الأمر الذي أغرى الكثير من الكتاب بتناول أفكاره باتجاهات معينة «والقيادة إلى الأمام» بسرعة كبيرة.

بعد ذلك، سوف أتناول أفكاراً عدة من أفكار فوكو، وأوضح كيف يمكن أن نبني على هذا المفهوم الذي يطرح الدين بوصفه أيديولوجيا، أو بمعنى أشمل الدين بوصفه سلطة. تأخذنا كتابات فوكو حول مفهوم السلطة إلى اتجاهات مختلفة تماماً عن تلك التي استكشفها ماركس وغرامشي وألتوسير. ولكن بالرغم من أن ماركس كان له تأثيراً قوياً في أعمال فوكو، إلا أن فوكو نفسه كان أقل اهتماماً بفكرة الطبقية من أي من هؤلاء الكتّاب. ذلك أن فوكو سعى إلى تحليل السلطة باعتبارها قوة منتشرة، تعمل في السياقات الاجتماعية جميعها، وعلى مستويات المجتمع كافة. وهكذا وضع فوكو في مقدمته المؤثرة لعمله تاريخ النشاط الجنسي(١٦) مقاربته الأساسية لمفهوم السلطة:

---

(١٥) Gayatri Spivak, *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, edited by D. Landry and G. MacLean (London: Routledge, 1996), p. 158.

(١٦) Michel Foucault, "Method," in: Michel Foucault, *The History of Sexuality* ([London]: Penguin, 1981), vol. 1,

وقد أعيد طباعته في: *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader.*

«عندما أتحدث عن السلطة فإني لا أعني «السلطة» بوصفها مجموعة من المؤسسات والآليات التي تضمن بقاء مواطني دولة ما في حالة من الخضوع... (ولا) باعتبارها نظاماً عاماً لسيادة جماعة ما على جماعة أخرى... يبدو لي أن السلطة يجب أن تفهم أولاً على أنها تعددية علاقات القوة المتأصلة في المجال الذي تعمل فيه، والذي يشكل نظامها الخاص. مثل العملية التي تعمل على تحويل أو تقوية أو عكس هذه العلاقات، من خلال صراعات ومواجات لا تنتهي. تسود السلطة كل مكان، ليس لأنها تشمل كل شيء ولكن لأنها تنبعث من كل مكان»[١٧].

تعتبر هذه النظرة مختلفة تماماً عن فكرة استخدام السلطة من جانب جماعة ما ضد جماعة أخرى، ولذلك فهي ليست ببساطة مسألة البحث عن الطرق التي تستخدمها الطبقة الحاكمة ضد طبقة أخرى. يحتاج مثل هذا «النظام المزدوج والمشتمل على كل الأطراف»[١٨] إلى أن يفهم من خلال نسيج أوسع من علاقات فرض القوة. وإذا كان هذا هو الحال، فيصبح مفهوم الأيديولوجيا أداة (أو قناعاً) لفرض القوة أكثر تعقيداً إلى حد كبير.

يتضح مدى انتشار هذا المفهوم عن القوة من خلال مناقشة فوكو[١٩] حول مفهوم الـ بانوبتيكون (Panopticon)، وهو نموذج

---

(١٧) Foucault, Ibid., p. 92.
مع إضافة التوضيحات.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(١٩) Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, translated by Alan Sheridan (London: Allen Lane, 1977).

لسجن تم تصميمه في القرن الثامن عشر من قبل الفيلسوف الإنكليزي جيرمي بينثام. وللبانوبتيكون بناء دائري وغرف للسجن مصفوفة على خط خارج الدائرة، ويوجد مكتب لحارس السجن في مركز الدائرة. ومن هذه الغرفة (في المركز) يستطيع حارس السجن أن ينظر إلى الغرف جميعها من خلال شباك صغير من دون أن يراه أحد. ويعني ذلك أن السجناء (أو المحتجزين الآخرين مثل المرضى أو العمال أو المجانين) يمكن أن تتم مراقبتهم بسهولة وبشكل مباشر وطوال الوقت. والأكثر من ذلك أنهم لا يستطيعون معرفة ما إذا كانوا مراقبين أم لا، ومن ثم فإنهم لا يمكن أن يعرفوا أبداً متى يراقبهم حارس السجن. ونتيجة لاحتمال أن يكونوا مراقبين على الدوام، أو على الأقل كان ذلك شعورهم. كان السجناء يتصرفون كما لو كانوا مراقبين في كل الأحيان.

أخذت هذه الفكرة اتجاهاً آخر بعد مئتي عام مع ظهور مفهوم البرنامج التلفزيوني «الأخ الأكبر» (Big Brother) حيث توجد مجموعة من الناس المحتجزين في منزل مزوّد بعدد كبير من آلات التصوير التي تراقب بصمت (وتبث إرسالها عبر التلفزيون ووسائل إعلام الشبكة) كل ما يفعلونه (توفي فوكو عام ١٩٨٤ ومن ثم لم تتح له فرصة مشاهدة البانوبتيكون يتحول بشكل درامي إلى برنامج لتسلية الناس في «تلفزيون الواقع»)، وبالطبع تعتبر هذه الفكرة ـ كما سوف أوضح لاحقاً ـ مشابهة للفكرة المسيحية عن وجود رب مراقب في كل الأحيان، يعرف أفعال وأفكار كل البشر.

ناقش فوكو بأن قوة البانوبتيكون لا تنبع من الاقتصاد في قوة العمل الذي تؤمنه، وإنما من طريقة المراقبة المستمرة التي ولدت إحساساً عميقاً بالسلطة والخضوع لها. وبذلك يتصرف السجين كما لو كان مراقباً على الدوام حتى في تلك الأوقات التي تغيب فيها المراقبة، لذا فإنه يشارك بفاعلية في النظام الذي يتحكم به ويحتويه. وهكذا، نرى أن المساجين يراقبون أفعالهم لأنهم يعرفون أن هناك من يراقبهم. وعلى هذا النحو يستوعب السجناء فكرة المراقبة استيعاباً داخلياً يجعلهم سجناء أنفسهم.

إن الاستمرارية التاريخية لـ «بانوبتيكون» بنتام وبرنامج «الأخ الأكبر» ليست من قبيل المصادفة. يقول فوكو إن المراقبة بوصفها أداة لفرض السيطرة على الأفراد قد أصبحت قوة سائدة في العصر الحديث. تعمل مثل هذه الرقابة على مستويات مختلفة عدة ـ مثلاً استخدام الدولة للشرطة؛ استخدام الكاميرات في الأماكن العامة ضمن النظام الأمني رادعاً لعدم وقوع أي جرائم؛ تطور المهن التي تعتمد على التحليل مثل علم النفس والطب النفسي. بالطبع ليس من قبيل المصادفة أن تكون الأيديولوجيا العظيمة في العصر الحديث ـ أي العلم والطرق العلمية ـ مبنية على منهج المراقبة. يقابل فوكو هذا بسيطرة مصطلح آخر مختلف كان سائداً في العصور الوسطى عندما كانت السلطة والسيطرة تظهران بشكل أكبر من خلال المراقبة العينية وليس من خلال الرقابة.

يبدو أن فوكو يصف قاعدة آليات الأيديولوجيا ـ وسيلة لاستخدام القوة على مستوى العلاقات الاجتماعية. ليست مثل هذه

القوة مجرد قوة تمارسها الدولة ضد الأفراد الخاضعين لها فحسب، بالرغم من أن هذا يمكن أن يكون شكلاً من أشكال علاقات فرض السلطة ـ وإنما تعكس أيضاً وجود كم هائل من العلاقات التي يمر بها الأفراد وتتحكم فيها الدولة في سياقات متنوعة. فعندما أمشي مثلاً على أرض مدرسة أولادي، أكون على وعي بأن هناك آلات تصوير لحفظ الأمن طوال الوقت. ولكنني إن قلت إن هذه الرقابة من الناحية الأيديولوجية هي نفسها مثل الرقابة وآلات التصوير الموجهة نحوي وأنا أتسوق في المركز التجاري بمنطقتي، أو إنها مثل طائرات الهليكوبتر التابعة للشرطة التي تحلق فوق تظاهرات الطلاب وتصور المشاركين فيها، سوف أكون مبسطاً لهذه الرقابة. إن هذه كلها أشكال مختلفة للرقابة، ذات تبعات مختلفة في كل حالة، وتعمل في مجالات مختلفة (بالرغم من أنها قد تكون مرتبطة) بمحيط علاقات فرض السلطة.

يمكن القول إن ممارسة الاعتراف على الطريقة الكاثوليكية له الأثر نفسه؛ فاعتراف التائبين بخطاياهم للقس يعرض التائب لنظرة الكنيسة، بطريقة يمكن له أن يعادلها مع نظرات آخرين في مراكز القوة، مثل الأطباء النفسيين والمعلمين والأطباء والضباط. يمكن أن نطرح نقاشاً مشابهاً في ما يخص الرقابة الاجتماعية بين الجماعات البروتستانتية: بالرغم من عدم وجود قس وعدم وجود اعتراف، إلا أن رقابة السلوك الحسن لا تزال موجودة (أو يشعر أنها لا تزال موجودة)، ويتم هذا إما من خلال الشعور بوجود إله عظيم، يرى ويعرف كل شيء ويحكم على قلب المرء وإيمانه، أو من خلال الدور

الملموس بشكل أكبر للمجتمع الكنسي، وكذلك للكبار الذين يتفحصون بعضهم البعض على الدوام من أجل حفظ النظام. في كل حالة من هذه الحالات يمكننا تحليل الممارسات والتعاليم الدينية، ليس بوصفها نوعاً مميزاً أو فريداً من أنواع الأيديولوجيا ولكن باعتبارها طريقة ـ من بين طرق عدة ـ تمارس من خلالها السلطة في نطاق العلاقات الاجتماعية من خلال الاستيعاب الداخلي لهذه الرقابة.

إن ما يفعله هذا النموذج هو أخذ الإطار الكلي التفسيري لمفهوم ماركس حول الأيديولوجيا، وجعله يعمل على مستوى أكثر دقة. لا يزال هناك الكثير من طرح فوكو لرؤية الدين باعتباره نموذجاً أيديولوجياً للقمع إما من خلال تناول ألتوسير للأدوات الأيديولوجية وممارسة الأيديولوجيا، أو من خلال زاوية أكثر اتساعاً وعمومية لصياغة العلاقات الاجتماعية، في إطار أكثر تجرداً ورمزية. يقترح فوكو من خلال مفهوم الرقابة ـ شأنه شأن غرامشي وألتوسير ـ أن المرء (على المستوى الفردي) يعد ليّن العريكة في مواجهته قوى السيطرة، وأن القوة والتحكم يبذلان من خلال الرقابة بطريقة تجعل الفرد يقبل بشروط التحكم، ومن ثم يصبح سجّان نفسه. كتب فوكو في كتاباته اللاحقة تحديداً المجلد الثاني والثالث من **تاريخ النشاط الجنسي**[٢٠] واصفاً هذا المفهوم بلفظ (Governmentality). ولا يشير هذا اللفظ ببساطة إلى أفعال الدول والحكومات فحسب، بل يشير أيضاً إلى الطرق المنتشرة التي يندمج من خلالها الناس (باعتبارهم أفراداً) على المستوى الشخصي مع قوى السيطرة التي تتحكم في حياتهم.

بإمكاننا أن نبحر أكثر في أفكار فوكو الذي ركّز على ثلاثة مفاهيم في الكثير من نقاشاته، هي: القوة، المعرفة، والخطاب. بالنسبة إلى فوكو هناك معادلة بسيطة، من الممكن صياغتها على شكلها الأساسي: المعرفة هي القوة. ولكن هذه العبارة ليست ببساطة ما تبدو عليه، لأن ما قصده فوكو لم يكن معنياً في أكثره بفكرة المعرفة الحقيقية، ولكن كان مقصده ما تعنيه كلمة «معرفة» (أو «حقيقة») في السياق السياسي بمعنى ممارسة التحكم بالآخرين. ولكن ذلك أيضاً يمكن أن نصيغه بشكل عكسي: إن ما نطلق عليه لفظ معرفة هو نفسه نتاج للقوة. ومن ثم بإمكاننا أن نطرح سؤالاً مشتقاً من هذه العبارة، ولقد طرح طلال أسد هذا السؤال: «كيف يمكن للسلطة «الدينية» أن تخلق حقيقة «دينية»»؟[21].

من هنا يطل علينا مصطلح الخطاب. ويقصد بالخطاب الطريقة التي نتكلم بها عن العالم. إن الخطاب هو الوسيلة اللفظية لوصف كيفية رؤية الواقع. ويعتبر الخطاب أمراً حاسماً، إذ إن الإنسان يعتمد على اللغة من أجل التواصل والتفكير، ومن ثم للمشاركة في «العالم» الذي حوله. لا يصف الخطاب ببساطة إحساسنا بالواقع، لكنه يعطينا الوسيلة التي يمكن من خلالها أن نتعايش معه؛ فعلى مستوى مبسط إذا استخدمت كلمة «منضدة» من أجل وصف (أو تسمية) قطعة من الخشب، فقد

---

(٢٠) Michel Foucault: "The Care of the Self (1990)," vol. 3, and "Uses of Pleasure (1992)," vol. 2, in: Michel Foucault, *The History of Sexuality*, translated by Robe Hurley (London: Penguin, 1984).

(٢١) Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity* (London: Johns Hopkins University Press, 1993), p. 33.

أرغب في أن أتناول غذائي عليها. وإذا استخدمت كلمة أخرى مثل «مذبح الكنيسة» فقد يبدو حينها أنه من غير المناسب أن أستخدم القطعة الخشبية نفسها التي استخدمتها لأتناول طعامي. يعمل الخطاب من خلال هذا المبدأ: يشكل الخطاب العالم من حولنا، ويجعل الناس يتصرفون من خلال سلطاتهم. ليس للخطاب قوة في ذاته، لكنه وسيلة للتعبير عن علاقات فرض السلطة وتوصيفها. تنتج علاقات فرض السلطة خطاباً يعمل ـ كما يقول فوكو في عبارته ـ بوصفه «نظاماً للحقيقة». وكذلك فإن العيش في محيط أحد هذه الأنظمة يصعب من أمر القبول بأي حقيقة أخرى غير تلك التي يقدمها لي الخطاب السائد.

وهكذا، إن السلطة هي التي تشكل الخطاب، ومن خلال هذا الخطاب تتشكل المعرفة. نضرب هنا مثالاً بسيطاً، كان معظم الناس في المجتمع الأوروبي، وعلى مدار قرون خلال العصور الوسطى، يتكلمون (يشاركون في خطاب) عن الشمس بوصفها جزءاً من الكرة السماوية التي تحيط العالم (الأرض) بشكل دائري. لم يكن ذلك مجرد أسلوب كلام فحسب، بل كان ما يرى القساوسة والملوك والفلاحون أنه يمثل الحقيقة.

مرّت أحداث أدت إلى إعادة طرح هذا الحديث والبحث فيه، لذلك ففي أوروبا المعاصرة، هناك طريقة مختلفة تماماً للتحدث عن موقع الأرض في مواجهة الشمس. ولكننا لا نستطيع أن نفترض أن الخطاب الآن أقل تشبعاً من الناحية السياسية من العصور الوسطى الكاثوليكية. إننا منغمسون بشكل أكبر فيه، ومن ثم فإنه ليس من السهل أن نرى الروابط بين السلطة والمعرفة المنتجة..

اذا أخذنا مثالاً مختلفاً، فإن الطرق المعاصرة للحديث عن الحرب تعتمد على خطاب مختلف تماماً، فالأشكال الحديثة من الحرب وبخاصة تلك التي تشنها القوى العظمى في العالم والمتمثلة بالولايات المتحدة الأمريكية، تعتمد بشكل كبير على الهجمات طويلة المدى التي تستخدم التقنيات العالية في التفجيرات الجوية والقذائف الموجهة من خلال الكومبيوتر. وشأن أشكال الحروب الأخرى كافة، تكون النتيجة هي الموت والجروح والدمار. وغالباً ما يكون استخدام العنف ضد «أهداف شرعية» (الجنود والعسكريين والذين يعرفون «أهدافاً» لأنهم «مرتكبو» العنف). ولكن تكنولوجيا القتل والعنف ليست دقيقة في كل الأحوال، فقد يصاب آخرون بالقنابل والقذائف. ولتبرير مثل هذا القتل البريء الذي قد يطلق عليه في أحيان أخرى أنه غير أخلاقي، يستخدم خطاب القوى العظمى عبارات مثل «الدمار الجماعي» (عند قتل الآلاف من الأفغان الذين لا ينتمون إلى حركة طالبان في العام ٢٠٠١). وهنا نجد أن القوة يمكن أن تعرّف الخطاب، ومن ثم تعرّف الحقيقة (أو على الأقل الحقيقة كما يراها هؤلاء المشاركين في الخطاب). وبالطبع يحدث الشيء نفسه بطريقة عكسية، فالمسلمون المحاربون يؤكدون امتلاكهم للقوة والخطاب عند حربهم ضد (الكفر) وضد الغرب المسيحي المنحل.

ولكن مفهوم الخطاب يجب أن يؤخذ من زاوية أكثر اتساعاً من المفهوم المجرد لعبارة «الوعي الزائف» كما قال ألتوسير حول مفهوم الأيديولوجيا. فالخطاب ـ شأنه شأن الأيديولوجيا ـ ليس نشاطاً غير مادي: إذ يتألف من الفعل والممارسة، وكذلك من

الكلمات؛ فالكلام والخطاب ليسا كائنات تتنفس ولا كائنات على الورق، بل إنهما يختزلان في الأنشطة وينطبعان في الأذهان. وتتضح قوة الخطاب بشكل أكبر في العقوبات التي تنزل بهؤلاء الذين يتحدّون الخطاب (وعلاقات فرض السلطة التي تكمن في ما وراء الخطاب): من خلال الإطاحة بالرأس والتفجير والتعذيب. ولكن الخطاب قد يكتب على الأجسام بطريقة أكثر رقة وأقل إيلاماً من خلال الملابس والرسم على الجسم (مثل الوشم واستخدام مساحيق التجميل وقص الشعر والحلاقة)، والتشويه الطقسي (مثل الختان)؛ وكذلك يمكن أن يمثل بالأجساد (مثل الحركات المؤداة باعتبارها شيئاً من الطقوس) ـ التي سوف أناقشها في الفصل السادس ـ إضافة إلى ذلك، تعتبر الممارسات والأفعال ناتجة عن الخطاب، ولا يشتمل كذلك على الكلام فحسب، ولكن على الأفعال أيضاً.

باتباع هذا الخط، نجد أنه يجب علينا ألا نفترض أن تأكيد الخطاب يستتبع مفهوماً للزيف. يحتاج تحليل الخطاب (وكذلك تحليل الأيديولوجيا) أن ننحي هذا السؤال جانباً «هل ذلك حقيقي أم لا؟» لأن افتراض الحقيقة نفسه يعد وظيفة من وظائف الخطاب. إن الملخص الذي أعطاه ألتوسير في قوله «وضوح الوضوح» يلخص ما قيل بشكل جيد؛ فالحقيقة ترى حقيقة لأن هذه هي طريقة هيكلة الخطاب من خلال علاقات فرض السلطة، وكذلك تحيا وتختزل. وعلى هذا المستوى، علينا أن نعود ثانية إلى الفرضيات الأساسية الخاصة بدراسة الدين: قد توجد حقائق نهائية هناك «من يدري؟» ولكن تحليلنا يركز على كيفية عمل الفكرة والأيديولوجيا في إطار الخطاب.

ملخص

- هناك وسائل كثيرة يتفاعل بها الدين مع السياسة في علاقات فرض السلطة وتوصف في الغالب من خلال مفهوم الأيديولوجيا.
- يرى ماركس في تحليله للدين أن الدين (شأنه شأن الأيديولوجيا) يعد منتجاً ثانوياً للعلاقات الاقتصادية غير المتكافئة، وهو الذي يضفي عليها لمسة الشرعية، ويساعد في طمس معالمها. ليس من الصعب أن نجد أمثلة لمواقف استخدم فيها الدين وسيلة لإبراز معالم علاقات فرض السلطة وإخفائها.
- مقابل ذلك، خرج علينا فيبر بحالة مفادها استقبال الممارسة والأيديولوجيا الدينية بوصفهما عنصراً من عناصر العلاقات الاجتماعية (والتغير الاجتماعي)، ومن ثم نجد أن الدين يمكن إن يخلق أنظمة اقتصادية، والعكس صحيح.
- أشار كل من غرامشي وألتوسير إلى الوسائل التي يمكن من خلالها إضفاء لمسة الذاتية على علاقات فرض السلطة، بواسطة هؤلاء الذين لا يملكون القوة بوصفها أيديولوجيا، إما عن طريق المشاركة في الهيمنة (بالنسبة إلى غرامشي) أو عن طريق التبعية الاختيارية (بالنسبة إلى ألتوسير).

- يمكن للدين (والأيديولوجيا) أن يولدا السلطة، ويمكن أن يكون الدين نفسه جزءاً من الخطاب الذي يفسر من منظور علاقات فرض السلطة. يمكن أن يعمل الدين على مستوى عالٍ كما هو الحال بين الطبقات الاقتصادية ـ الاجتماعية، وأيضاً من خلال أوجه العلاقات الاجتماعية والثقافية كافة في الحياة اليومية.
- قد تكون الأيديولوجيات الدينية بوصفها مجموعة من الأفكار والممارسات جزءاً من تبرير وفرض علاقات السلطة، كما يمكن أن تكون هذه الأيديولوجيات وسيلة يتم من خلالها الاعتراض على السلطة ومقاومتها.

■ لمزيد من القراءة والاطلاع

هناك العديد من الكتب تم تأليفها من قبل علماء الاجتماع موضحة عدة مقدمات عن الكتابات الخاصة بكارل ماركس وماكس فيبر عن الدين ومفهومه. وتُعد الطبعة الثانية الصادرة عن دار راوتليدج عام ٢٠٠١، من كتاب: مالكولم هاملتون (Malcolm Hamilton) *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*,

أحد أهم تلك الأعمال. ولمعرفة الدين بالنسبة إلى كارل ماركس، يمكنك الاطلاع على:

Peter B. Clarke and Peter Byrne, *Religion Defined and Explained* (1993), and Daniel Pals, *Seven Theories of Religion* (1996).

أما بالنسبة إلى فيبر، فيمكنك معرفة رأيه في الدين عن طريق:

Frank Parkin, *Max Weber* (1982); Bryan S. Turner, *Max Weber: From History to Modernity* (1992), and Stephen Turner, ed., *Cambridge Companion to Weber* (2000).

وللتعرف على الإيطالي غرامشي، انظر:

Bruce Lincoln, "Culture" (2000).

أما نقطة الانطلاق الحقيقية هي التعرف على رأي الفيلسوف الفرنسي فوكو عن الدين؛ حيث توجد مقالة طلال أسعد "The Construction of Religion as an Anthropological Category" والذي نشر من خلاله "Genealogies of Religion" (١٩٩٣) كأحد المجلدات المتعلقة بهذا الموضوع. كما يوجد كتابين متداولين للكاتب جيرمي كاريت (Jeremy Carrette)؛ **الأول** تحت عنوان: *Religion and Culture by Michel Foucault* (١٩٩٩)، وهو عبارة عن مجموعة من أعمال الفيلسوف الفرنسي فوكو التي تتصل مباشرة بقضايا الأديان، بينما الكتاب **الثاني**: *Foucault and Religion* (٢٠٠٠) يسعى إلى كشف ما أسماه فوكو في أعماله «بالسؤال الديني» على نطاق نظري واسع.

ويمكنك الاطلاع على الطبعة الثانية من:

Robert Bocock and Kenneth Thompson, eds., *Religion and Ideology: A Reader* (1985).

يحتوي كتاب جون ستوري (John Storey): *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader* (١٩٩٤) على بعض مقتبسات آراء كلاً من فوكو وغرامشي وألتوسير المتعلقة بالقوة والأيديولوجية. وتشمل الدراستان:

Gary Lease, "Ideology," in: *Guide to the Study of Religion* (2000), and Bruce Lincoln, "Conflict," in: *Critical Terms for Religious Studies* (1998),

بعض المقالات العامة التي تتناول مفهوم الدين والأيديولوجيا. وللحصول على مقالة حالية تتحدث عن الدين والسياسات، عن طريق استخدام بعض الدراسات القضائية المهمة، عليك الاطلاع على:

Jeffrey Haynes, "Religion and Polities," in: *Religions in the Modern World* (2002).

الفصل الرابع

الجنس (جندر)

كتب أحد المنشقين من بولندا خلال الحرب الباردة قائلاً إن «الرجل يمارس القهر ضد الرجل في ظل نظام الرأسمالية، أما في ظل الاشتراكية فالعلاقة تأخذ شكلاً عكسياً». وقد أوضحت في الفصل السابق أن ما نطلق عليه مصطلح الدين في الأغلب ليس منفصلاً عن علاقات فرض السلطة كما هو حال الأيديولوجيا والخطاب بالنسبة إلى الحقيقة والاختلافات. إن ما سكتت عنه العبارة الساخرة التي استشهدت بها هو أهمية الجنس (جندر) (Gender) بوصفه عنصراً أساسياً في مثل هذا الاختلاف. فإذا كان الرجل يمارس القهر ضد الرجل فما الذي يحدث مع/أو يحدث لـ المرأة؟ وكيف تخلق التعاليم الدينية والأيديولوجيات علاقات أساسها اختلاف الجنس، وكيف تمارَس قوى السلطة من خلال هذه العلاقات؟

بالرغم من مرور عقود من النقاش حول نظرية المساواة بين المرأة والرجل (وما بعدها) وممارستها، إلا أن دراسة الدين والثقافة والجنس لا تزال نسبياً «جديدة» و«مبتكرة»[1]. وكما قالت دارلين جوشكا مؤخراً: «بغض النظر عن الأسباب، من الواضح أن بعض مجالات الدراسة تعتبر أقل قبولاً من قبل دعاة المساواة (من مجالات أخرى)... وكانت دراسة الدين واحدة من هذه المجالات». هناك الكثير من الأبحاث المعنية بشأن المساواة، بعضها سوف أناقشه في هذا الفصل. ولكن مع الأسف هناك الكثير من الكتّاب المعنيين بالكتابة عن المساواة، عند تناولهم لأمر الدين «يميلون إلى تجاهل الأمر أو تسطيحه، ولا يأخذونه مأخذ الجدية»[2].

توجد مشكلة أساسية هنا، تشترك فيها دراسة الدين مع عدد من دراسات الإنسانيات الأخرى، هي مشكلة السيادة الذكورية[3]. إن السيادة الذكورية هي افتراض أن الذكورة وأن المنظور الذكوري وخبرات الذكور، تعتبر محورية وأكثر أهمية عند الرجوع إليها. يمكن أن تعمل مثل هذه الفرضية على كل جوانب الحياة: مثل بناء المباني التي توجد بها دورات مياه أكثر للرجال من دورات المياه المخصصة للنساء، ومثل التعليم وأنظمة التوظيف التي تفضل عمل الرجال، ومثل كتابات وأفكار الأكاديميين الذكور عن ماهية الدين وكيف

---

(١) Darlene Juschka, ed., *Feminism in the Study of Religion: A Reader* (London: Continuum, 2001), p. 1.

(٢) المصدر نفسه، ص ١.

(٣) Rita Gross, *Beyond Androcentricism: New Essays on Women and Religion* (Missoula, MT: Scholars Press, 1977).

يجب أن يُفهم. لا يعني الاعتراض على هذه الفرضية بالضرورة أن الرجال مخطئون أو غير مهمين، بل معناه أن هناك منظورات أخرى، قد لا تكون ما يعرف بأنه المنظور الاعتيادي نفسه الذي محوره الرجل.

إننا بحاجة إلى أن نتعامل مع سياسة اختلاف الجنس بمزيد من الدقة والحساسية من أجل فهم العالم كما هو. إذ تعتبر أساليب ممارسة الأديان والثقافات والتفكير فيها جد عميقة التأثر باختلافات الجنس، بأشكال عدة. ويمكننا، بالطبع، أن نتبع المؤرخ جون سكوت بافتراض أن «الجنس يعد ميداناً أساسياً، حيث تترابط فيه أو بواسطته وسائل القوة». وبينما لا يُعد الجنس الميدان الوحيد، إلا أنه «يبدو طريقة مستمرة ومتكررة لتأكيد مغزى القوة في الغرب وفي اليهودية ـ المسيحية (Judaeo Christian)، كما في التعاليم الإسلامية»[٤].

أولاً: الجنس كقاعدة للتحليل

قد يبدو ذلك معقولاً حتى الآن، ولكن في الممارسة كيف يمكن لهكذا منظور واعٍ لأهمية الجنس (أو النقدي للجنس) أن يطبق على دراسة الدين؟ قد يثير هذا الأمر أسئلة أساسية، وهي: كيف يتعايش النساء والرجال مع الأديان، وكيف يشاركون فيها؟ كيف تساهم الأديان في اختلافات القوة بين النساء والرجال أو كيف

---

(٤) Joan Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis," *American Historical Review*, vol. 91, no. 5 (December 1986), p. 1069.

تعترض عليها؟ وبالطبع، يجب أن نطرح الأسئلة الأكثر تكراراً: هل الدين (الذي يسيطر عليه الرجال) يعتبر جيداً بالنسبة إلى المرأة أم لا؟

هناك أمثلة كثيرة على الطرق التي سقطت بها المرأة من عليائها في الثقافات الدينية: تشويه صورتها بوصفها «بنت حواء»، والإشارة إليها إنها حاملة الخطيئة في الكثير من التعاليم المسيحية، حجاب المرأة وتحريم الاختلاط في الثقافات الإسلامية، العنف الموجّه ضد المرأة من خلال ممارسات قطع الأعضاء التناسلية لدى المرأة، وإجراء عملية الختان لها في سياق ديني في شمال أفريقيا، وحرق المرأة الشائن إذا توفي زوجها (ساتي) كما في بعض التقاليد الهندوسية. ليست هذه القائمة مستنفدة، فقد استخدمت فعلاً من قبل عدد من الكاتبات المناديات بالمساواة (وبخاصة من ذوات الخلفية ـ الأوروبية والثقافة المسيحية) لتوضيح فكرة أن الدين (بصفته نظاماً إنسانياً عالمياً) يعد دائماً شديد القمع وضاراً بالنسبة إلى المرأة ـ سواء أكان هذا الدين مسيحياً أم إسلامياً أم هندوسياً أم أي دين آخر. وتعد ماري دالي مثالاً صارخاً على هذا الرأي، وهي تناقش بأن مفهوم الإيمان في نظام ذكوري يؤدي إلى عدم المساواة الجنسية بشكل عميق.

ولكن دراسة الدين الواعية من ناحية الجنس (الجندر) ليست عن الدين والنساء فحسب(٥)؛ فلقد كان التركيز على النساء من قبل الكثير من الباحثين في هذا المجال، في الأساس، من أجل تعديل عدم

---

(٥) أوضح هذه النقطة وارن وآخرون، انظر: Randi R. Warne, "Gender," in: Willi Braun and Russell T. McCutcheon, eds., *Guide to the Study of Religion* (London; New York: Cassell, 2000).

التوازن الواضح، لأن معظم الدراسات الدينية في ما قبل حركة المساواة بين المرأة والرجل كانت في الواقع دراسات عن دين الرجال. ليس هناك بالطبع ما يعيب هذه الدراسات التي تتخذ من الرجال/الذكور قاعدة لها، مثلما هو الحال في الانتفاع الذي يُجنى من الدراسات التي تتخذ من النساء/الإناث قاعدة لها. ولكن من الناحية الفكرية يعتبر من عدم الأمانة، وعدم الوفاء بكل الجوانب، أن نفترض أن ما يقال عند الحديث مع الرجال أو قراءة نصوص كَتَبها رجال، أو عن خبرات الرجال يمثل، إلى حد ما، بطريقة شاملة الرجال والنساء؛ في الواقع، يعد ما خرجنا به من خلال تطور الدراسات التي تناولت الدين والجنس اختباراً، ليس للنساء والدين فحسب، بل للرجال والدين أيضاً. كيف بنت الثقافات الدينية أفكاراً عن الرجال والذكور؟ ومن خلال ذلك، كيف لهذه الأفكار الأيديولوجية أن تقدم الذكورة شيئاً معيارياً من الناحية السياسية(٦)؟

علينا أن نبدأ بافتراض أن ما يناسب الرجال لا يكون الشيء ذاته بالنسبة إلى النساء في سياق محدد (والعكس صحيح). وفي الحقيقة، بسبب أن هناك الكثير من الكتابات عن الدين (بواسطة باحثين دينيين)، أوضحت أن هناك انحيازاً وتفضيلاً للذكور، فقد قالت إليزابيث فيورينزا(٧) إن أي دراسة عن الدين يجب أن تُبنى على

---

(٦) Daniel Boyarin, "Gender," in: Mark C. Taylor, ed., *Critical Terms for Religious Studies* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998).

(٧) Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Bread not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Boston, MA: Beacon Press, 1984).

«تفسير أنثوي للشبهة». معنى ذلك أن أي نص (سواء أكان بواسطة أكاديمي أم باحث ديني أم كلاهما) يجب ألا يؤخذ بقيمته الظاهرية. إن ترجمته (تفسيره) يجب أن تقودنا إلى قراءة افتراض أن هناك عدم توازن قوى بين الرجل والمرأة، حيث يتم تجاهل أصوات وخبرات المرأة وعزلها جانباً. يجب أن نتحلى بشيء من «التشكك» في أن ما يقدم لنا على أنه «عادي» و«شامل» و«تمثيلي» هو، في الواقع، وجهة نظر ذكورية تعمل على تهميش المرأة.

ثانياً: الجندر والنشاط الجنسي

تشير دراسات الجندر إلى وجود مشكلة محيرة، وهي أنه لا يوجد إجماع بين الباحثين (الذين يتناولون أمر المساواة أو الذين لا يتناولون هذا الأمر) حول ما يقصد بمفاهيم «الجندر» و«الأنثى/الذكر» أو حتى «النساء/الرجال». ويشعر معظم الناس لديهم بما يعنونه بالتمييز بين النساء والرجال. وفي السياقات الثقافية الغربية من الصعب للغاية أن تمارس تفاصيل الحياة اليومية من دون المرور بهذا التمييز، حيث إن أي شخص إما هذا وإما ذاك. إن أحد الأسئلة المعقدة في هذا الصدد: ما الفرق؟ وما الذي يصنع الجندر؟ أو ما الذي يجعل شخصاً ما إما أنثى أو ذكراً؟

يختص جزء من الرد على هذه الأسئلة بعلم التشريح أو باختلافات الأجسام. بمعنى أن هناك تفرقة نصوغها في الأغلب بين عاملين: الجنس والجندر. ومن خلال هذه التفرقة يُعد الجنس أمراً

بيولوجياً «معطى» يعنى بالاختلافات التشريحية «الواضحة». ولكن هناك الكثير من الاختلافات الأخرى غير المحددة من الناحية البيولوجية التي تم تناولها من الناحية الثقافية وهي ما نشير إليه بلفظ الجندر (Gender). ومن ثم فإن هذا الجندر ليس «طبيعياً» أو «عالمياً» بل إنه نتاج ظروف ثقافية محددة، تتنوع بحسب الثقافة المحددة المشار إليها. وهكذا فإن ما يعتبر سلوكاً أنثوياً أو ذكورياً طبيعياً، يعتمد أساساً على الثقافة. لا توجد قاعدة أساسية للجندر، بل إنه يعتمد على المفهوم الذي تحمله كل ثقافة للجندر. ومن هذا المنطلق نرى أن الثقافة (والدين) هما ما يجعلان الرجال رجالاً، والنساء نساء.

إن الحديث بعبارات مثل «تميل النساء إلى أن تكون أكثر تديناً من الرجال»، أو أن «الرجال القادة يكونون أكثر تأثيراً»، أو أنه «ينبغي أن يكون قادة الدين من الرجال فقط»، يعني أننا نتحدث عن الجندر وليس الجنس. وكون المرء ذا عضو ذكري أو رحم ليس من الضرورة أن يجعله يتصرف على نحو معين؛ فالسلوك يتشكل بالثقافة وليس بمثل هذه المعطيات «الطبيعية»، ومن ثم تميل الدراسة الثقافية المعنية بالاختلافات بين النساء والرجال إلى التركيز على الاختلافات بمعنى الجندر (اختلافات ثقافية)، وليس بمعنى الجنس «اختلافات بيولوجية». وتحديداً، يعتبر الهدف الأساسي من الدراسة هو إيضاح الطرق التي تدرك وتمارس من خلالها اختلافات الجندر في سياقات ثقافية مختلفة (وبخاصة عبر سياقات ثقافية).

ولكن هناك مشكلات في التمييز بين الجنس والجندر على هذا النحو، وبخاصة ما يرتبط بنقد جوديث باتلر وكريستين ديلفي(٨). وبالرغم من أنه من المفيد أن نبتعد عن فرضية أن الذكورة والأنوثة تُعدان «معطيات بيولوجية» إلا أننا لم نبتعد بالقدر الكافي؛ فبالنسبة إلى باتلر، يعتبر الجندر خطاباً قوياً يخلق الحس الذي من خلاله نعرف وندرك الأجساد التي تسكنها أرواحنا. وكما يُعرِّف الخطاب الحقيقة ـ بحسب فوكو، لا يسعنا القول إن الجندر ينتهي عند نقطة محددة تاركاً الاختلافات الجنسية (التشريحية) الأساسية. إن الجانب البيولوجي ليس له وجود بذاته (كيان مادي) وإنما هو نتاج لثقافة المرء. يقترح هذا الطرح أن باتلر تناقض طرح السلوكيات ذات المنشأ البيولوجي؛ فبدلاً من القول إن سلوك الإنسان يتحدد بناء على جندره (بمعنى أن المرأة تتصرف على نحو معين بناء على جنسها من الناحية التشريحية) تقول باتلر إن الجانب البيولوجي نفسه منشأه الممارسة والخطاب؛ فكون الفرد امرأة مكتوب ومطبوع على الجسم ـ في عملية تبدأ عند الميلاد، من خلال فحص الأعضاء التناسلية، من أجل تحديد ما إذا كان نوع المولود «ذكراً» أو «أنثى».

ما يمكن أن يقودنا إليه هذا النقاش هو فكرة الجندر الإرادي؛ فإذا كانت الأجساد تتشكل بناء على الخطاب فقد يكون من المحتمل

(٨) Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (London: Routledge, 1990), and Christine Delphy, "Rethinking Sex and Gender," *Women's Studies International Forum*, vol. 16 (1993), pp. 1-9,
وقد أعيد طباعته في: Juschka, ed., *Feminism in the Study of Religion: A Reader*.

أن نعترض على السلوكيات المقبولة أو المتوقعة بناءً على الجندر. إن التحول الجنسي أو تغيير الجندر (والمشار إليه عامة بمجموعة من الأنشطة تبدأ من رغبة المرء ـ أياً كان جنسه ـ بارتداء ملابس الجنس الآخر، إلى أن تصل إلى تغيير الجنس ومحاكاة الجنس الآخر في ملبسه وأسلوبه)، يمدنا بمجموعة من الأمثلة عن الطرق التي يمكن للمرء من خلالها الاعتراض على الجندر «المعطى» له بناء على ثقافته. تقول هنريتا مور إن باتلر نفسها لا ترغب في المجادلة بشدة بخصوص أمر الإرادية، ولكن أفكارها تترك هذا الأمر مفتوحاً بوصفه طريقة لتحليل (والاعتراض على) الإنشاءات الثقافية للجندر[٩]. ولكن طرح باتلر يمكن أن يقرأ على أنه نقد لكل من الحتمية البيولوجية للجندر، وكذلك القطبية المباشرة للجندر، سواء أكان ذكراً أم أنثى.

هذا العنصر في كتابات باتلر جعل منها كاتبة أساسية في مجال الدراسة المعروفة باسم النظرية الشاذة التي لا تعتبر أن النوع مبني على الجنس والجندر فحسب، بل على النشاط الجنسي للفرد أيضاً. كيف يعيش المرء جندره؟ وكيف يرى ارتباط جنسه (كجسد ذو جندر محدد) بنشاطه الجنسي؟ إن «التفرقة الأساسية» لاختلاف الجنس تفترض وجود تكامل جنسي: بمعنى أن «المعيار العادي» هو الاشتهاء الجنسي المغاير، بمعنى أن الذكور والإناث يمارسون النشاط

(٩) Henrietta Moore, "Whatever Happened to Women and Men? Gender and other Crises in Anthropology," in: H. Moore, ed., *Anthropological Theory Today* (Cambridge, MA: Polity Press, 1999), p. 158.

الجنسي (أو يميلون إلى) مع بعضهم البعض. ولكننا إذا أخذنا بفرضية أن النوع يتشكل بناء على ثقافة المرء، يمكن لنا إذاً أن نقول إن النشاط الجنسي بالمثل يتشكل بناء على الثقافة، ومن ثم فإن اشتهاء المماثل شأنه شأن اشتهاء المغاير، حيث لا يعد أحدهم أكثر «طبيعية» من الآخر. في الواقع إن التمييز بين الاثنين له تبعات مؤثرة، حيث يستخدم مفهوم (والحط من قدر) اشتهاء المماثل بطرق سياسية متنوعة، تشكل الثقافات والأديان من خلالها أنظمة القوة والنظام(١٠).

بالطبع، إن «كون المرء طبيعياً» ومشتهياً للجنس المغاير يميل إلى أن يكون قاعدة خلفية من خلال خلق حس بالنظام (لهؤلاء الذين على صواب)، والاختلاف (للشواذ أو هؤلاء الذين لديهم ميل إلى الجنس المماثل). ومن ثم نجد إن هناك تعاليم مسيحية وإسلامية كثيرة تدعم بقوة السلوك الجنسي المغاير المستقيم والصالح، بينما ترفض نزعة اشتهاء الجنس المماثل غير الأخلاقي وتصفه بـ (الخطيئة) أو (العار) أو (غير الطبيعي). ليست مثل هذه الألفاظ وسائل للتعليق على النزعة (والممارسة) الجنسية لشخص ما فحسب، بل هي أيضاً

---

(١٠) Gary David Comstock and Susan E. Henking, eds., *Que(e)rying Religion: A Critical Anthology* (New York: Continuum, 1997), and Evelyn Blackwood and Saskia E. Wieringa, "Sapphic Shadows: Challenging the Silence in the Study of Sexuality," in: *Female Desires: Same Sex Desires and Trans-gender Practices Across Cultures*, Between Men-Between Women (New York: Columbia University Press, 1999),
وقد أعيد طباعته في: Juschka, ed., *Feminism in the Study of Religion: A Reader*.

وسائل دينية وثقافية مهمة لتعريف السلوك النوعي القويم (أي ما يجب أن يكون عليه الرجال والنساء)، ومن ثم ضبط الممارسات الثقافية والاجتماعية من خلالها.

ثالثاً: الدين وأيديولوجيات الجندر

باستعارة بعض أفكار الفصل السابق، يصبح من الجدير بالاستحقاق استكشاف كيفية تحليل الدين بوصفه أيديولوجيا، من خلال اختلاف الجندر (بدلاً من الطبقة). تطرح فكرة ميشيل فوكو أن السلطة تعمل من خلال العلاقات الاجتماعية كافة وليس من أعلى (الطبقة الحاكمة) إلى أسفل، وتقترح أن السلطة عنصر من عناصر تمييز النوع. هناك اختلاف واضح في علاقات فرض السلطة بين النساء والرجال في الثقافات الغربية، مثل ثقافة الولايات المتحدة الأمريكية، وثقافة بريطانيا، وكذلك في المجتمعات غير الغربية.

إن البطريركية التي هي تنظيم المجتمعات، بحيث يميل الرجال إلى فرض درجة عالية من السلطة والتحكم بالنساء، هي نظام كلي الوجود. إن الجزء الأكبر من جدول عمل حركات المساواة النسائية المعاصرة، هو تحدي إعطاء السلطة المطلقة للرجال سياسياً واقتصادياً وثقافياً على مستوى الدولة، وكذلك على المستوى الفردي، (ولهذا السبب قيلت عبارة «إن الشأن الشخصي هو الشأن السياسي»). هناك وسيلة وحيدة يمكن من خلالها الاعتراض على عدم توازن

القوى وتغييره، وهي إدراك كيفية عمل هذه القوى، وكيفية تبريرها، وكذلك معرفة الخلفيات الاقتصادية والاجتماعية لوجودها.

وكما ذكرت من قبل، أشار بعض الكتّاب المؤيدين للمساواة مثل ماري دالي[11] إلى أن الدين يُعد عنصراً أساسياً في إعطاء السلطة المطلقة للرجال، بينما يبدو أن هناك أدياناً كثيرة خلقت للمرأة ظروفاً صعبة تعيش فيها. هناك منظور مستقى من أفكار ماركس، يقول إن صورة الإله تستخدم من قبل هؤلاء الذين يملكون السلطة باعتبارها إساءة لتقديم الصراع بين إحدى الطبقات وطبقة أخرى. يمكن إعادة صياغة هذا المنظور بتحميله بوجهة النظر التي تدعو إلى المساواة، والتي تقول إن تصور الإله الخالق الذكر (في المسيحية وفي أديان أخرى) يعتبر أداة لقمع النساء، جندر ضد جندر آخر، بدلاً من طبقة ضد طبقة أخرى. إن مثل هذا الإله ليس أكثر من أن الرجال يكتبون هيمنتهم السياسية إلى «السماء»، وأن المؤسسات التي يبنيها الرجال لمثل هذا الإله ـ أي الكنائس ـ تُعد أدوات أساسية للتحكم بالنساء.

لذلك تعمل أيديولوجية الرب الذكر على إضفاء لمسة الشرعية على إخضاع النساء على المستوى الاقتصادي والسياسي. تعاني المرأة تحت وطأة الرجل، بالنسبة إلى دالي، وتعاني عند عبادة الرب الذكر الذي فرضه الرجال عليها. وعلى هذا، تعتبر مشاركة المرأة في الممارسات والعقائد الدينية مسألة اشتراك في استغلالها وقمعها

(١١) Mary Daly, *Beyond God the Father* (Boston, MA: Beacon Press, 1973).

لنفسها. وتقول دالي إن كل الأفكار عن الرب الذكر تُعد صناعة ذكرية لهذه الأغراض. ومن ثم نجد إن الدين يتمحور حول الرجل وحول ممارساته الجنسية، وإن المكان الوحيد الذي يعطى للمرأة في هذه الأنظمة هو مكان المشارك الصامت المقموع بالأيديولوجيا، والمرغم على المشاركة في استغلال نفسه. إن هذا الرب ليس أكثر من إسقاط لعلاقات فرض السلطة، لا حقيقة من ورائه، ومن ثم يمكن أن يتقلص هذا الرب (موضع الاعتقاد) ليصبح صورة للقمع البطريركي.

لا يتشابه رد دالي على هذه الأيديولوجيا مع رد ماركس عليها الذي يرى أن الدين سوف يختفي، كما سوف تختفي الأيديولوجيات عندما تتحقق المساواة الاجتماعية والاقتصادية. بينما تقول دالي بتغير الممارسات الدينية بوصفها وسيلة للعمل على رفض مثل هذا الانفراد الذكري بالسلطة، وبخاصة من خلال عبارتها الشهيرة التي تقول إننا لا بد أن «نخصي الذكورة من مفهومنا للرب»(١٢). لا يتطلب ذلك بالضرورة رفضاً تاماً للرب فحسب، بل لصورة الرب الذكر المسيطر على السلطة في المسيحية، والذي تنطوي عليه الثقافة المسيحية المفرطة في إعطاء السلطة للرب الذكر. بالطبع تقترح دالي معبوداً غير ذكري، نتعلم أن نفكر بشأنه بأشكال مختلفة بوصفه فعلاً وليس اسماً، أي باعتباره عملية «كينونية»(١٣).

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٣.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٣٣.

رابعاً: لوس إيريغاراي وغريس جانتسن

تشبه هذه الفكرة عمل الفيلسوفة الفرنسية المؤيدة للمساواة بين الرجل والمرأة لوس إيريغاراي، وبخاصة فكرتها عن «الصيرورة الإلهية»(١٤). لقد قدمت إيريغاراي رؤية نظرية مختلفة تماماً عن النقد الذي وجه إلى صورة الرب الذكر القابض على السلطة، مركزة على المفاهيم المستقاة من التحليل النفسي، المرتبطة بكتابات سيغموند فرويد وجاك لاكان. اهتمت وجهة نظرها بابتداع الشخصية، وكيف يتشكل الشخص (كذات)، ومن خلال ذلك فهم الشخص لمن يكونون «ذاتيتهم».

ترى نظرية التحليل النفسي أن «الناس ليسوا أرواحاً جاهزة وضعت داخل أجساد بواسطة الرب، بل إن الشخصية الإنسانية قد «تحققت»... لقاء ثمن كبير»(١٥). يحدث ذلك من خلال كبت المرء لرغباته الكثيرة المتصارعة، فالدين هو الذي «يعد مصدراً لأكثر

---

(١٤) Luce Irigaray: *Speculum of the Other Woman*, translated by Gillian C. Gill (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985); *This Sex Which is Not One*, translated by Catherine Porter with Carolyn Burke (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985), and "Divine Women," in: Luce Irigaray, *Sexes and Genealogies*, translated by Gillian C. Gill (New York: Columbia University Press, [1987]); Grace Jantzen, *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion* (Manchester: Manchester University Press, 1998), and Penelope Margaret Magee, "Disputing the Sacred: Some Theoretical Approaches to Gender and Religion," in: Ursula King, ed., *Religion and Gender* (Oxford; Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1995), pp. 102-106.

(١٥) Jantzen, Ibid., p. 8.

الاستراتيجيات المعنية بالتحكم من جيل إلى جيل»[١٦]. بالنسبة إلى لاكان يأتي هذا الكبت للرغبات لدى الصبي عندما يدخل إلى «العالم الرمزي»، وهو تعبير يستخدمه لاكان «من أجل تحديد النماذج المفاهيمية العريضة للحضارة»[١٧]. وبدخولنا هذا العالم الرمزي فحسب بتعلم الكلام والكفاءة الثقافة العامة ـ يتوحد المرء مع ذاته. ولكن العالم الرمزي الذي يشير إليه لاكان، بلا جدل، هو عالم الرجال الذي يقوم بواسطة الرجال ومن أجل الرجال مع تهميش النساء. بالطبع، بالنسبة إلى لاكان توضع النساء خارج هذا العالم الرمزي، ويشار إليهن بـ«الآخر» الذي يعرف الرجال أنفسهم من خلال ضده. ومن أجل أن تحقق المرأة ذاتيتها لا بد وأن تدخل هذا العالم الرمزي.

يرتقي هذا، بمعنى ما، إلى الارتباط نفسه بنظرة متحدرة من ماركس حول الأيديولوجيا والدين. يعد العالم الرمزي الذي يضم الثقافة والدين بناء ذكورياً يجب أن تدخله المرأة. يرى لاكان، في الواقع، أن العالم الرمزي هو مجال ذكوري، وأن اللغة نفسها هي حصراً لغة ذكورية. ولكن ذلك يترك له مشكلة، وهي كيف يمكن أن تتكلم النساء: إذا كانت اللغة ذكورية (أو بمعنى أكثر شمولاً، إذا كان العالم الرمزي ذكورياً) فإن على النساء أن يلزمن الصمت، أو أن يشاركن في الإطار الاجتماعي النفسي الذي ليس لهم فيه ناقة ولا

(١٦) المصدر نفسه، ص ٨.
(١٧) المصدر نفسه، ص ١٠.

جمل. بالنسبة إلى إيريغاراي لا يُعد الأمر بسيطاً: ليست مشكلة بالنسبة إلى النساء أن يستخدمن اللغة، ولكن المشكلة هي مشكلة أن واضعي نظريات التحليل النفسي يخفقون في الاستماع إلى المرأة.

لقد كان لاكان وفرويد «أول من سلّما المرأة للصمت عند تعريفهما للغة بأنها لغة ذكورية، ومن ثم الشكوى لأن المرأة ليس لديها ما تقوله»[١٨]. بدلاً من ذلك تقول إيريغاراي إن المرأة لا تفتقر إلى اللغة ولا إلى العالم الرمزي، ولكنها تستخدمهما بشكل مختلف عن طريق الرجل.

على المرأة من أجل خلق عالم رمزي، يتمحور حولها، أن تمزق هذا العالم الرمزي للرجل «عن طريق استبدال البنيات الذكورية بعالم جديد خيالي.. مبني على.. طرق جديدة للفهم وللابداع تمكن المرأة من أن تكون بذاتها امرأة»[١٩]، يتحقق ذلك من خلال فكرة «المقدس». لا يضم العالم الرمزي اللغة والثقافة فحسب، ولكن يضم أيضاً الدين الذي وصفته إيريغاراي بأنه كـ «مسمار في عجلة العالم الرمزي الغربي»[٢٠]. يتحقق العالم الرمزي للنساء عن طريق تحويل الدين وليس رفضه.

«يوفر المقدس، باختصار، «وفقاً للصيرورة» يخدم مثالاً للكمال، ومكان المطلق بالنسبة إلينا، وطريقه، والأمل بإنجازه»[٢١].

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٢١) Irigaray, "Divine Women," p. 63.

بمعنى أن القدسية باعتبارها جزءاً من العالم الرمزي للمرأة «هي ما نحتاجه لكي نكون أحراراً مستقلات ذوات سيادة»[٢٢]. ولكن هذا المقدس ليس «كائناً غير عادي شديد القوة في ساحة خارج حدود الزمن»[٢٣]، ولا هو «الحضور الكامل» ولا «الغياب الكامل»[٢٤]. ولكنه جزء من عملية ذاتية المرأة، يعايش من خلاله العالم الرمزي للمرأة، وكذلك سيكتشفن ويؤكدن ويحققن أهدافاً محددة»[٢٥].

يعد هذا المنظور، من جوانب عدة، منظوراً دينياً حول عدم المساواة بين الجنسين. ويأتي التغير الاجتماعي، على عكس فكرة ماركس حول أن الدين سوف يختفي مع التغير الاجتماعي، عن طريق إعادة بناء ذاتية المرأة بوصفها إعادة تصوير المقدس. لا يعتبر إله إيريغاراي قوة خارجية مطلقة، وبدلاً من ذلك يُعد الرب، ذكراً كان أم أنثى، جزءاً لا يتجزأ من العملية الثقافية النفسية لبناء الذاتية، وقد لا يحتاج أن يبقى طوال الوقت[٢٦]. من هذا المنظور يمكن قراءة أفكار إيريغاراي كاستقصاء ديني، وأيضاً كنظرية لوصف التغيير الاجتماعي والثقافي واللاهوتي في التقاليد الدينية.

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٢٣) Jantzen, Ibid., p. 12.

(٢٤) Magee, "Disputing the Sacred: Some Theoretical Approaches to Gender and Religion," p. 106.

(٢٥) Irigaray, "Divine Women," p. 67.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٦٢.

خامساً: الجندر والمسيحية

هناك جزء غامض مهم في كتابات هاتين الكاتبتين، هو الانحدار الذي يمكن أن يحدث بسهولة بين وصف البطريركية والدين، ووصف البطريركية والمسيحية. أشارت دالي ومجموعة أخرى من الكاتبات المناديات بالمساواة، إلى أن التعاليم المسيحية على مر القرون، لطالما كانت قامعة بالنسبة إلى المرأة. إن التعاليم المسيحية تقدم بعض العروض الأيديولوجية القوية للغاية (الكريهة بالنسبة إلى البعض) لاختلاف الجندر. وترى النصوص المسيحية وجود غموض حول البناء الطبيعي للنساء والرجال. ومن هنا يصف «سفر التكوين» خلق المرأة/حواء بطريقتين متعارضتين: خلقت في وقت واحد مع الرجل/آدم[٢٧]، والطريقة الثانية أنها خلقت بعد الرجل ومنه[٢٨]. وتأسيساً على الطريقة الثانية ـ وبتجاهل الطريقة الأولى التي هي أكثر توازناً من حيث الجندر ـ نشأت تقاليد ذات تاريخ طويل من كراهية النساء وعزلهم في كثير من الكنائس.

قام علماء لاهوت مسيحيون (ذكور) بارزون، على مر التاريخ المسيحي، بكتابة مقالات تدور حول سؤال: هل إن النساء بشر (بالمعنى الصحيح). إن النساء تحديداً بالطبع، هم المرتبطون بما يراه معظم علماء الدين المسيحي، وهي السقطة الأولى لبني البشر، أي الخطيئة، وبخاصة الخطيئة الأولى التي نتجت من فعل أول امرأة

(٢٧) **الكتاب المقدس،** «سفر التكوين،» الأصحاح ١، الآية ٢٧.

(٢٨) المصدر نفسه، «سفر التكوين،» الأصحاح ٢، الآيات ١٨ ـ ٢٥.

ورجل، عندما أكلا التفاحة من شجرة المعرفة، وكيف أنهما سقطا (أي نزلا تاركين جنة عدن). وبالرغم من تعليقات الكتب المسيحية الأساسية (العهد الجديد) في ما يخص إمكانية المساواة بين النساء والرجال (تعليق بولس القائل «أمام المسيح لا يوجد ذكر أو أنثى»[٢٩]، فهناك تعاليم قوية للمرأة (شأنها شأن الرجل) لأخذ دور مختلف في الكنيسة وفي المجتمع المسيحي. إن الأكثر من ذلك، هو وجود عنصر مهم متمثل في عبادة امرأة في واحد من الموروثات المسيحية، وهو شخص مريم بين الكاثوليكيين، لأنه، في حد ذاته، يكتنفه الغموض حيث يركز بشكل أيديولوجي على شخصية تجمع بين الضدين، وتمثل الأم والفتاة البتول العذراء (بلا خطيئة).

هناك نساء كثيرات استنتجن في القرن الماضي أن كونهنّ إناثاً يعد أمراً شاقاً إن لم يكن مستحيلاً في العقيدة المسيحية، حيث إن الكثير مما كان يُتعلم ويُمارس في الكنائس المتنوعة، كان مبنياً إلى حد كبير على مبدأ سيطرة الرجل وعلوه على المرأة. والأكثر من ذلك، قوبل الاعتراض من قبل النساء على انفراد الرجال بالسلطة السياسية، والتحكم في الأنظمة (مثل الحركات المتنوعة من أجل الاعتراف بالمرأة قسيسة، والاعتراف بها في مناصب أخرى، وأسقفاً أيضاً)، برفض شديد في الغالب من قبل الرجال الذين يشغلون هذه المناصب. ولكن حدث، في العقود الأخيرة، تغير في بعض الكنائس المسيحية، فمثلاً بعض الكنائس الإنجيلية والميثودية والمعمدانية والمشيخية لديها

(٢٩) المصدر نفسه، «رسالة بولس إلى أهل غلاطية،» الأصحاح ٣، الآية ٢٨.

الآن قسيسات وكهنة من النساء. ولكن يظل سؤال يؤرقنا، وهو لماذا ترغب النساء في البقاء رهن تعاليم أساءت إليهن على مدى الألفيتين السابقتين؟

إن الرد أن هناك نساء كثيرات يخترن أن يبقين مسيحيات، بالرغم من هذه المشاكل، قد يقودنا إلى استنتاج أن هؤلاء النساء يشاركن بشكل مؤثر في قمع أنفسهن. يبدو أن التعاليم المسيحية توفر رمزاً ذكوريا تكلم عنه لاكان. هناك مسحة عميقة من المركزية الذكورية في الأيديولوجيات المسيحية، حيث يتصرف الذكر البشري ـ الشخص المقدس (المسيح) وفقاً لرغبات الرب الخالق الذكر لبث الأمل والوعد بعالم أفضل، وبالوصول إلى الحقيقة والحكمة والخلاص للنساء والرجال على حد سواء. يمكن أن يتحقق مثل هذا العالم الأفضل ـ لدى أكثر من يدينون بالمسيحية _ من خلال القبول بالنظام السياسي الذي يسيطر عليه الرجل، وتتحكم فيه قيم تتمحور حول الرجل.

هناك تحليل أكثر تعقيداً للأيديولوجيا مأخوذ من الكاتبين ألتوسير وغرامشي، يقترح لنا هذا التحليل بعض القراءات الشيقة التي يمكن أن نرى من خلالها دور التعاليم الدينية المسيحية في إطار بناء سياسات الجندر والحفاظ عليها. يقول غرامشي إنه بإمكاننا القول إن الثقافة الذكورية المهيمنة اختزلت إلى حد عميق في نفوس النساء اللاتي شاركن ـ على مر التاريخ المسيحي ـ في ممارسة هذه الثقافة. ومن خلال منظور ألتوسير عن التبعية الاختيارية، نرى أن النساء،

بـو صـفـهـن تـابـعـات، قـد أصـبـحـن مـسـيـحـيـات مـن خـلال أدوات أيـديـولـوجية ذكورية (مثل الكنائس، وأيضاً من خلال مؤسسات اجـتـمـاعـيـة كالأسرة والمدرسة.. إلخ) وأنهن بذلك قد شاركن في أيديولوجيا لقمع أنفسهن.

هـل هـذا هـو الأمـر؟ ربما تـعترض الـكـثيرات مـن الـنـسـاء المسيحيات على ذلك، لأن المسيحية ليست أيديولوجيا، إنها في الواقع الطريق إلى المعرفة (الحقيقة)، ومن ثم فإنها تتخطى كل هذه الأشكال. رداً على ذلك، يمكن للمرء أن يقول «كانوا سوف يقولون هذا. أليس كذلك؟» إن أحداً من الذين يعانون أيديولوجيا، أو الذين مروا بعملية اختزال لهيمنة ما، لا يستطيع أن يخرج منها، يعطينا ألتوسير بالطبع منظوراً جامداً، من المستحيل من خلاله للمرء أن يخطو خارج إطار موقعه الشخصي. هناك الملايين من النساء في العالم كـلـه (بما في ذلك الـولايـات المتـحـدة الأمـريكية والمملكة المتحدة) يسعدن بقبول ما قد يطلق عليه المسيحية «التقليدية»، بما فيها من عناصر تتمحور حول الرجل، وعناصر قاصرة على المرأة في ما قد ذكرته من قبل. قد يكون من الممكن أن نقول إن مثل هؤلاء النساء قد وقعن في شرك أيديولوجيا تتمحور حول الرجل، وقد اختزلنها، فقادتهن نحو عدم المساواة بين النوعين التي تؤثر في الكثير من جوانب حياتهن.

فمثلاً، قد تعتبر تلك النسوة وأزواجهن وآبائهن وإخوانهن أن دور المرأة المسـيـحـيـة في الحـيـاة يـنـبـغـي أن يـركـز أسـاسـاً عـلـى تـلـبـيـة

احتياجات زوجها، وحمل أطفاله، وتربيتهم والعناية بمنزله... إلخ، ومن ثم تكون معتمدة عليه من الناحية المادية. وإذا ارتبط هذا بأمر ديني ضد عدم الحمل، فسوف تكون النتيجة نساء مسيحيات يقضين وقتا كبيراً من أعمارهن في الحمل، والعناية بأطفال كثيرين، ومنغمسات من الناحية الجسمانية والمادية في نظام يحابي أزواجهن وأقاربهن من الذكور عليهن.

ولكن هناك الآن في مقابل ذلك (منذ النصف الثاني من القرن العشرين تحديداً) نساء كثيرات اعترضن على مثل هذه الفرضيات التي تعطي للرجل السلطة المطلقة. لقد قامت نساء مسيحيات مؤمنات بالمساواة في طرح الأساسيات الأيديولوجية للتعاليم المسيحية المتنوعة للمسألة بأشكال شتى. ويضم ذلك ذكورة الرب، والصلة بين ذكورة يسوع المسيح والكهانة/القيادة، وبخاصة الصلة بين النماذج المسيحية التقليدية الاجتماعية والأسرية من ناحية، وفرص (وسياسات الجندر) في العالم المعاصر من ناحية ثانية. وبالرغم من التفسيرات التقليدية لتعاليم بولس ويسوع المسيح التي تحدد «مكان» المرأة داخل النطاق العائلي، وبخاصة في موقع الأمومة، إلا أن هناك الكثير من النساء في عالمنا المعاصر لا يرون مانعاً من الزواج والعمل، وتأجيل أمر الأمومة إلى وقت يناسبهن (أو نسيان الأمر برمته)، بينما يمارسن المسيحية أيضاً. بقدر ما هناك من تعاليم مسيحية متنوعة، تشكل أيديولوجيا وهيمنة يمكن أن تكون قامعة للمرأة، هناك أيضاً بكل تأكيد ـ على الأقل مؤخراً ـ أشكال مضادة لهذه الهيمنة، تؤمن بالمسيحية التي تساوي بين الرجل والمرأة، وتتحدى بشكل عميق مثل هذه الأيديولوجيا.

وعلى أي حال، وبما يتماثل مع وجهات نظر دالي وإيريغاراي، هناك أعداد متزايدة من النساء (والرجال) في الثقافات الغربية المعاصرة، يرفضون ما يعتبرونه بطريركية لا مفر منها في التعاليم المسيحية، ولكنهم في الوقت نفسه ما زالوا مسيحيين متدينين. معنى ذلك أنه، وبالرغم من قبولهم لإمكانية أو ضرورة توجيه النقد للتعاليم المسيحية التي تتمحور حول الرجل، إلا أن ذلك لا يعني أن النقد يجب أن يمتد كبساط ليشمل نقداً عالمياً للتعاليم الدينية كافة. يميل هذا الرأي إلى القول إن المسيحية التقليدية (وربما اليهودية والإسلام) هي التي شكلت أيديولوجيا مبنية على معبود أب قاهر. ولكن ما يرون أنه الحقيقة في ما وراء هذا المعبود، قد يختلف تماماً عن هذا؛ فالرب بصفته أباً قد يخلق نظاماً تكون فيه السلطة المطلقة للذكور، ولكن إذا رأى النساء (والرجال) الرب بصفته أماً، وبلفظ أكثر شمولاً بصفته أنثى، يصبح حينها هذا المعبود الشامل أكثر قبولاً. وكما قالت دالي وإيريغاراي، وكثيرات من العابدات للإلهة الأنثى، إن استبدال النموذج الإلهي الذكوري بمعبودة أنثى يؤدي أيضاً إلى احتمال انخفاض القمع السياسي للنساء.

تُعد إعادة بناء عبادة إلهة أنثى مكوناً أساسياً لحركة الوثنية الجديدة المعاصرة في عدد من الدول الأوروبية(٣٠)؛ في هذه الحالات، تم تطويرعبادة شاملة للآلهة كمحاولة متعمدة لإعادة خلق دين لا

---

(٣٠) Graham Harvey, *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism* (London: Hurst, 1997), and Jane Salomonsen, *Enchanted Feminism* (New York: Routledge, 2001).

يعطي السلطة المطلقة للذكور، ومن ثم يكون هذا الدين أكثر مساواة بين الرجل والمرأة من الناحية الاجتماعية والثقافية. ويطرح هذا الأمر سؤالاً عما إذا كان هذا النوع من التدين بدين محوره معبودة امرأة يعتبر أقل انحيازاً لإعطاء السلطة المطلقة للرجل، والتمحور حول الرجل، من الأديان التي تركز على معبود ذكر واحد. في مقابل ذلك هناك دراسات لحالات هندوسية تقول إن عبادة معبودات إناث (اللاتي يوجد منهن الكثير من التعاليم الهندوسية) لن تؤدي بالضرورة إلى خلق ظروف ثقافية أو اجتماعية أو اقتصادية أفضل للمرأة الهندوسية(٣١). إن الأيديولوجيا الشائنة (والنادرة تماماً) لـ ساتي (Sati) بين بعض الهندوس في الواقع مرتبطة (على أحد المستويات) بإخلاص النساء للمعبودة الأنثى(٣٢).

سادساً: الدين والجندر والأصالة

يمكن رؤية بعض هذه الأمور، من زاوية أخرى، باستخدام مفهوم الأصالة الذي يعني كيفية تصرف الأفراد بالرغم من ــ وكذلك بسبب ــ القوى الاجتماعية والثقافية والدينية التي تضغط عليهم؛ فإذا

---

(٣١) Kathleen M. Erndl, *Victory to the Mother: The Hindu Goddess by Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol* (New York: Oxford University Press, 1993).

(٣٢) John Stratton Hawley, *Sati, the Blessing and the Curse: The Burning of Wives in India* (New York: Oxford University Press, 1994), and Lindsay Harlan, *Religion and Rajput Women: The Ethic of Protection in Contemporary Narratives* (Berkeley, CA: University of California Press, 1992).

نشأ أحدهم في بيئة دينية صارمة (مثل مسيحي معمداني، أو يهودي أورثوذكسي وغيرهم)، فإن ذلك لا يعني بالضرورة أنه سوف يكون متديناً كما كانت أسرته. إن تصرف الإنسان بالأصالة عن نفسه، يجعله من الممكن أن يختار العيش على نحو لم تتم برمجته من الناحية الثقافية.

يبدو منطقياً القول، على هذا المستوى البسيط، إن الثقافات والأديان لا تنتج مستنسخات؛ فللأفراد دور في تشكيل حياتهم وممارسة ثقافاتهم (أديانهم) التي تربوا عليها. قد لا يكون جورج دبليو بوش قد تربى ليصبح جمهورياً مثل أبيه، ولكنه كان يتصرف بالأصالة عن نفسه، ويتخذ قرارات أدت به في النهاية إلى أن يصبح رئيس الولايات المتحدة الأمريكية. بالطبع، كانت هناك قوى أخرى أكبر تعمل كي تكتمل الصورة، مثل الثروة الهائلة لعائلته، والموروث السياسي والثقافي الذي استقاه من عائلته أيضاً، والضغوط من أصدقائه وزملائه وعائلته، إضافة إلى الضغوط التي تفرضها عليه نفسه، حيث كانت هناك جوانب لمكاسب يَعِد بها نفسه (بمعنى مكاسب شخصية وسياسية واقتصادية)، وقد شجعته على أن يختار لنفسه ما اختاره. ولكن ما يفعله مفهوم الأصالة هو ترك مساحة لفهم السبب من وراء أن كل من تربوا لآباء شغلوا منصب رئيس الولايات المتحدة الأمريكية لم يصبحوا رؤساء. في مقابل ذلك، قد نطرح مجموعة من الأسئلة عن تشيلسي كلينتون: هل إذا أصبحت رئيسة للولايات المتحدة الأمريكية، سوف يكون ذلك معتمداً على

اختيارها (بالأصالة عن نفسها) ـ هل ترغب في أن تكون رئيسة للولايات المتحدة الأمريكية أم لا ـ ولكن أيضاً، هل سوف يتيح لها النظام الاجتماعي والثقافي أن تكون رئيسة، بينما لم تتولَ الرئاسة امرأة من قبل؟

تقترح هذه الأمثلة أن الأيديولوجيا والثقافات التي تنتجها ليست جميعها منتشرة، وأنه يمكن الاعتراض عليها على المستوى الفردي. قد لا يعني بالضرورة وجود أيديولوجيا، من خلال موروث ديني أو ثقافي محدد، قبول هذه الأيديولوجيا (القمع) من قبل النساء اللائي تؤثر فيهن هذه الأيديولوجيا؛ فالبنيات والأيديولوجيات موجودة كي تقاوم، كما يقول فوكو «أينما توجد سلطة توجد مقاومة»[٣٣]، ولكن هل يعتبر هذا التفكير تفكيراً حالماً، وهل تعتبر فكرة الأصالة ببساطة نتاجاً للفكرة الغربية المعاصرة عن حرية الاختيار؟

تبدو فكرة الأصالة في أبسط صورها معتمدة على فرضية فضفاضة تقول، كما ذكر طلال أسد «إن السلطة هي خارج العنصر وقاهرة لإرادته، ذلك أنها تستعبده، ولكن العنصر بوصفه «تابعاً نشطاً» تتوافر لديه الرغبة في معارضة القوة والمسؤولية ليصبح أكثر

---

(٣٣) Michel Foucault, "Method," in: Michel Foucault, *The History of Sexuality* ([London]: Penguin, 1981),
وقد أعيدت طباعته في: *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*, edited and introduced by John Storey (London: Harvester Wheatsheaf, 1994).

قوة»(٣٤). وتضفي هذه الفكرة، بالنسبة إلى أسد، لمسة من الرومانسية على فكرة المقاومة، فتصفها كأنها رد فعل «طبيعي» للمقموعين على القوى الثقافية والاجتماعية القامعة.

ونجد، بهذا، أن مفهوم الأصالة مفهوم محدود بشكل نسبي إذا ما رأيناه في إطار توقع المقاومة: فمثلاً، كان ينبغي على جورج دبليو بوش أن يرى السياسات الحمقاء التي ارتكبها أباه، ومن ثم يصبح ديمقراطياً، أو إن فتاة نشأت في أسرة مسيحية متشددة يمكنها، بل يجب عليها، أن تثور على أوضاع العائلة، وأن تجد لنفسها حياة ترضيها. إن مثل هذه التوقعات غالباً ما تدحضها الأمثلة الواقعية، مثل أمثلة النساء اللاتي لم يعترضن على الجماعات الدينية التي تنادي بإعطاء السلطة المطلقة للذكور، أو النساء اللاتي نشأن في عائلات تحررية، ويخترن أن يرتبطن بالتعاليم الأورثوذكسية أو «التقليدية»، والتي يتقلص فيها دورهن من ناحية الجندر(٣٥). يعد مفهوم الأصالة مفيداً في شرح مثل هذه الاختيارات.

يعتمد التوازن الخدّاع الذي لا سبيل إلى حلّه على ما إذا كان هناك بالفعل شيء يدعى «الاختيار الحر»، أو ما إذا كان هناك شخص

(٣٤) Talal Asad, "Agency and Pain: An Exploration," in: *Culture and Religion*, vol. 1, no. 1 (2000), p. 32.

(٣٥) عن النساء اللاتي اهتدين إلى اليهودية التقليدية، انظر: Debra Renee Kaufman, *Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1991).

عن النساء اللاتي اعتنقن «الأديان الجديدة» التقليدية، انظر: Susan J. Palmer, *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers: Women's Role in New Religions* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1994).

يستطيع أن يخطو خارج حدود الثقافة، ووجهة النظر والأيديولوجيا الدينية التي تربى عليها. هناك حالات تحول حقيقية، حيث غيّر أناس وجهة نظرهم حول العالم وأسلوب حياتهم بآخر، ولكن حتى مع وجود هذه الحالات الحقيقية، تبقي الفكرة القائلة: «إن كنت كاثوليكياً فستبقى كاثوليكياً إلى الأبد». وتعتبر التقاليد والثقافات والأديان والقوى الاجتماعية والقوى السياسية التي يحيا في ظلها المرء، ذات تأثير شديد وقوي فيه، وبطريقة يصعب معها الفرار منها. إضافة إلى ذلك، قد لا تكون فكرة الأصالة نفسها ببساطة مسألة اختيار حر؛ فأصالة الشخص عن نفسه، بمعنى كيفية ارتباطه وتعامله مع الإمكانات المتاحة له، تتحدد، بحد ذاتها، من خلال العالم الديني والثقافي المحيط به؛ فالثقافة والدين يخلقان أصالة المرء، ومن ثم ليست الثقافة مسألة خروج عن حدود الثقافة فحسب، بل هي أكثر من ذلك أيضاً، إنها مسألة معايشة المرء لنفسه داخل حدود ذاته.

تثير الأصالة مشكلة أخرى، وبخاصة في ما يتعلق بكيفية استيعابنا لفكرة الأصالة، بالنسبة إلى من لا يُستمع إليهم عادة، مثل النساء. يصف غياتري سبيفاك، المنظر الهندي في فترة ما بعد الاحتلال قائلاً: «هل من الممكن للتابعين أن يتكلموا؟ (يعني هنا بلفظ «التابعين» الجماعة المهمشة أو المستثناة)[٣٦]. بمعنى أن المنظمات

---

(٣٦) Gayatri Spivak: "Can the Subaltern Speak?," in: P. Williams and L. Chrisman, eds., *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1993), and *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

الاجتماعية والدراسة الأكاديمية، تميل إلى التمحور حول الرجل، ومن ثم فإنه يعتبر من شبه المستحيل أن تجد طريقاً تستمع من خلالها إلى أصوات النساء في الماضي، وتحديداً إلى أولئك اللواتي لا قوة لديهن. إن السجلات التاريخية والمصادر الأدبية والنصوص الدينية والتعاليم الشفهية، تنطق بلسان حال المرأة وخبراتها في الماضي. إن وصف المرأة في مثل هذه النصوص يقدم لنا المرأة من بُعد واحد (كالمفعول بها وليست كفاعلة بالأصالة عن نفسها)، كما يقدمها من دون صوت لها (في المعتاد، يتحدث عنها راوٍ ذكر، أو يهمل حديثها على الإطلاق). كتب سبيفاك عن إعادة تشكيل الخبرات النسائية في الهند بعد الاحتلال، قائلاً إن التابعين في النهاية لا يستطيعون أن يتكلموا، وما يمكن أن يقولوه (ما نقل لنا من خلال التاريخ) لا يمكن أن يستمع أحد إليه. نحتاج حقاً، على الأقل، إلى إيجاد وسائل جديدة للاستماع إلى ما قد تقوله هي (أو يقوله هو)(٣٧).

يتبلور من هذا السؤال الصعب: كيف نستمع إلى صوت المرأة (و«الجماعات المهمشة» و«الأفراد المهمشين» الآخرين) في إطار دراسة الدين والثقافة؟ إذا كانت المرأة والرجل مشاركين نشيطين في ـ وضد ـ الأيديولوجيات والممارسات الدينية لثقافتهم، فبأي طريقة تساعد هذه الوضعية في تشكل ومقاومة الثقافات والأديان؟ لا يوجد هناك بالطبع إجابات مباشرة عن هذه الأسئلة. وكل ما تقدمه لنا هذه

---

(٣٧) Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*.

الإجابات هو بعض الوسائل من أجل محاولة فهم تفاصيل حالات معينة؛ في الواقع، ينبغي لمفهوم الأصالة في مقابل الأيديولوجيا والتقاليد، أن يجعلنا حساسين لحقيقة أن التعميمات تزيد الأمور صعوبة؛ فمن الصعب أن نتحدث عن شيء عام قائلين إن «الدين شيء سيء للنساء»، أو إن «النساء المسلمات (أو المسيحيات أو الهندوس) مقهورات»، ولكن إن هناك أمراً أكثر أهمية، وهو كيف للثقافة الدينية أن تؤدي دوراً مهماً في إخضاع المرأة (أو الآخرين) وقمعها في سياق محدد؟

سابعاً: النساء المسلمات «المحجبات»

من بين الأمثلة الكثيرة المستخدمة في الدراسات التي تناولت المرأة والدين هناك هذا السؤال الذي أثار أكثر الجدل، والذي عني بدور المرأة الاجتماعي والسياسي في ظل التعاليم الإسلامية. هناك فرضية شائعة، تقول إن الدين الإسلامي يعتبر قامعاً للمرأة، مستمدة سنداً لها من بعض الممارسات المحددة، كتغطية رأس المرأة ووجهها وجسدها، وعدم الاختلاط الاجتماعي الصارم والمعتاد بين النساء والرجال في الحياة اليومية. ومن أجل إبراز هذا الأمر، يمكن أن نستعير أمثلة خاصة من طالبان في أفغانستان ومن عدد من الدول والمجتمعات الإسلامية الأخرى التي توضح أن التطبيق الصارم لبعض التعاليم الإسلامية قد يعمل في خط موازٍ مع قمع النظام البطريركي.

ومع ذلك، من السهل أن نصدر بعض التعميمات، ومن ثم نفقد بعض التفاصيل التاريخية والمحلية المهمة التي تتضح أهميتها في سياقات بعينها. هناك تفرقة يمكن أن نأخذ بها كنقطة بدء، وهي التفرقة بين الملابس التي تغطي الوجه والرأس (مثل البرقع في أفغانستان، والنقاب في المملكة العربية السعودية)، والوشاح الذي يغطي الرأس (حجاب)، وهو الملبس الأكثر شيوعاً لدى النساء المسلمات[٣٨]. إضافة إلى ذلك، يمكن أن نقدم وجهة نظر بديلة (أو مكملة)، تقول إن ارتداء الوشاح المغطي للرأس (الحجاب) أو النقاب، يمكن أن يكون استراتيجية مضادة للهيمنة باعتباره وسيلة لمقاومة النظام البطريركي، وليس الخضوع له. من هذا المنطلق يمكننا أن نقول إن هذه الملابس في بعض الأحيان توفر مساحة من الحرية للمرأة. وبالرغم من أن الحجاب ـ وما يمثله ـ من بعض الجوانب يعرف من خلال ربطه بالقيم الذكورية، إلا أن ما يحدثه بالفعل هو، إلى حد كبير، خارج قبضة الرجل.

وتعليقاً على النقاشات في سياق محدد هو مصر، تشير ليلى أحمد[٣٩] إلى بعض القضايا التي تكمن وراء اختيار المراقبين الغربيين للحجاب والإسلام من أجل التركيز عليهما. وجه أول نقد للحجاب بوصفه رمزاً لقمع المرأة خلال الحكم الإنكليزي لمصر في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، بواسطة أناس،

---

(٣٨) Anne Sofie Roald, *Women in Islam: The Western Experience* (London; New York: Routledge, 2001), pp. 254-294.

(٣٩) Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992).

بالكاد يشار إليهم بعبارة «المؤيدين للمساواة بين الرجل والمرأة».

تشير ليلى أحمد إلى اللورد كرومر، القنصل البريطاني العام في مصر، الذي قال: «إن الانحطاط الفكري للمرأة في الشرق يعتبر آفة تبدأ عملها التدميري في الطفولة وتنخر في النظام الكلي للإسلام.. (ممارسة الحجاب) له تأثير مهلك.. و إن النقاش في هذه القضية يعد بالطبع شيء عادي ليس من الضروري أن نقف عنده»[٤٠].

تشير ليلى أحمد إلى أن هذا المحرر المنتظر للمرأة المسلمة في مصر، كان هو نفسه في بلده بريطانيا، واحداً من أشد المحرضين على عدم إعطاء المرأة البريطانية حق التصويت. لقد سعى كرومر، في الواقع، إلى وضع سياسات في مصر تمنع المرأة من استكمال تعليمها، ولا تشجع تدريب النساء الطبيبات. استنتجت ليلى أحمد أن المستعمرين، مثل كرومر (ومن جاءوا من بعده)، كانوا يستخدمون نقدهم للحجاب وسيلة لاستبدال «زي السيطرة الذكورية ذات النمط الإسلامي بالسيطرة الذكورية ذات النمط الغربي»[٤١].

وهكذا تناقش ليلى أحمد:

«إن الفكرة (التي ما زالت تغذي الجدل عن المرأة في الثقافات العربية والإسلامية) والتي تقول إن تحسين وضع المرأة يستتبعه هجر

---

(٤٠) Evelyn Baring, *Cromer, Modern Egypt*, 2 vols. (New York: Macmillan Company, 1908),

نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٤١) Ahmed, Ibid., p. 161.

التقاليد الأصلية (مثل ارتداء الحجاب) ... كانت هذه الفكرة نتاجاً لفترة تاريخية معينة (الاستعمار البريطاني)، وكان وراءها مؤسسة استعمارية ذكورية ملتزمة بسيطرة الرجل»[٤٢].

يوضح هذا المثال التاريخي المختصر أن هناك أسباباً متنوعة ومعقدة وراء اهتمام الغربيين بالحجاب تحديداً. وبالرغم من أنه يمكن أن يكون تعبيراً عن العلاقات الاجتماعية البطريركية، إلا أن دوافع نقد الحجاب قد تكون عوامل ذكورية مكافئة، وتحديداً تلك التي تقول إن على المرأة المسلمة أن تهجر الحجاب، وتهجر جوانب أخرى من ثقافتها.

تتناول هالة شكر الله مصر في أواخر القرن العشرين، حيث تقوم باستكشاف الأسباب المحتملة وراء «الاستمرار» في ارتداء الحجاب . أولاً، تقول إن مسؤولية تمثيل القيم التقليدية بشكل رمزي، يقع في الأغلب على كاهل النساء. بمعنى أنه يقع على النساء ــ دون الرجال ــ مسؤولية التمسك بالآداب والقيم الإسلامية والأخلاق، في وقت يجتاحها التغير الثقافي والاقتصادي والاجتماعي بسرعة. من هنا، أصبحت سلوكيات النساء «المحتشمة» مثل ارتداء زي إسلامي محتشم (ملائم)، شيئاً أساسياً ليس للنساء فحسب، بل لأجل المجتمع ككل بنسائه ورجاله أيضاً.

بالرغم من ذلك، أدت انتقادات أمثال كرومر، وكذلك المطالبين بمساواة المرأة بالرجل من المصريين، إلى أن عدداً كبيراً من

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

المصريات (من الطبقة المتوسطة تحديداً) رفضن الحجاب(٤٣). ولكن في السنوات الأخيرة (وتحديداً في العقدين الماضيين)، لاحظ المحللون أن الحجاب ساد مرة أخرى بين نساء الطبقة المتوسطة. لا يمكننا ببساطة القول إن شيوع الحجاب علامة على ازدياد تمسك المرأة بالتقاليد وعلى زيادة استغلال المرأة المسلمة وتبعيتها. بالعكس، فهناك الآن نساء أكثر يخرجن للعمل في وظائف مدفوعة الأجر، ليكسبن أقواتهن بأنفسهن، كما إن هناك نساء يلتحقن بالتعليم العالي في الكليات والجامعات. في الواقع، يعتبر ارتداء الحجاب، من قبل الكثيرات، رد فعل غير مباشر في وجه التحديات التي نتجت عن زيادة مشاركة المرأة في المجالات العامة (غير المنزلية). ثم تشير هالة شكر الله إلى أن التفرقة التقليدية بين النساء بوصفهن ربات بيوت ومحافظات على المستوى الخاص، والرجال الذين دخلوا المجالات العامة للعمل، قد تحطمت الآن، إذ دخلت أعداد هائلة من النساء ميدان العمل الذي كان حكراً على الرجال من قبل.

لقد سرّع هذا التغير الاجتماعي الأساسي في زيادة ارتداء الحجاب؛ فعلى أحد المستويات، سهّل أمر تغطية المرأة لنفسها عليها دخول المجال العام الذي كان مقتصراً على الرجال من دون نزاعات بشأن الجندر.

---

(٤٣) Hala Shukrallah, "The Impact of the Islamic Movement in Egypt," *Feminist Review*, vol. 46 (1994), pp. 15-32.

وقد أعيد نشره في: Jusckah, ed., *Feminism in the Study of Religion: A Reader* حيث أخذت الاقتباسات.

لقد قلص الحجاب هذا النزاع، ولكنه لم يمنعه بشكل تام. ما زال هناك الكثير من قادة الدين الذين يقاومون تزايد دور المرأة في الميادين العامة، على الرغم من أن النساء، وهن يقمن بذلك، قد التزمن برموز العلاقات التقليدية للجندر. استخدم الحجاب، بالنسبة إلى النساء، على نطاق واسع، من أجل مقاومة عنصر آخر وهو التحكم السياسي الذكوري، وكذلك وسيلة لحماية أنفسهن من تحرش الرجال الجنسي بهن، لأن غطاء الرأس قد يظهر أن المرأة محتشمة ومتدينة، بينما يعني غيابه أن المرأة معرضة لنظرات الرجال باعتبارها هدفاً لرغباتهم الجنسية.

لذلك ترى هالة شكر الله أن تزايد ارتداء الحجاب في مصر الحديثة يخدم عدداً من الوظائف السياسية للجندر. لقد أصبح الحجاب خياراً ثقافياً (ودينياً) من أجل تسهيل تكيف النساء مع التغيرات الثقافية أو مع تغيرات من صنع أيديهن، مثل عمل أعداد كبيرة من النساء خارج المنزل. كما استُخدم أيضاً الحجاب بوصفه استراتيجية داخل إطار ديناميكيات الجندر الخاصة بالمنطقة والثقافة، موفراً وسيلة لمقاومة المحاولات الذكورية في السيطرة عليهن، وكذلك للاشتراك في هذه المحاولات. تختتم هالة شكر الله حديثها قائلة: «إن النساء (المصريات) بارتدائهن للحجاب الجديد يطلقن بياناً ينم عن الاعتراض والموافقة في آن واحد»[٤٤].

بالطبع يجب علينا أن نتذكر أن ما سبق لم يأخذنا إلى معرفة السبب من وراء ارتداء الكثير من النساء المسلمات للحجاب (بعيداً

(٤٤) Shukrallah, "The Impact of the Islamic Movement in Egypt," in: Juschka, ed., *Feminism in the Study of Religion: A Reader*, p. 195.

عن سياق النساء المصريات الذي تناولته هالة شكر الله). كما إن ما سبق لم يستكشف بشكل كامل الطرق التي يعتبر بها غطاء الرأس، والممارسات والأفكار الدينية المرتبطة به، نتاجاً للعلاقات السياسية النوعية بين المرأة والرجل في الثقافات الإسلامية المتنوعة. ولكن ارتداء الحجاب، من جانب النساء المسلمات في الولايات المتحدة الأمريكية أو المملكة المتحدة، قد يكون لأسباب مختلفة كلية؛ فمثلاً، في هذه السياقات قد لا يعبر الحجاب عن الاعتراض على سيطرة الذكور المسلمين على أنشطة النساء المسلمات، كما هو الحال في مصر، ولكنه يمكن أن يستخدم أيضاً بوصفه شكلاً من أشكال مقاومة الثقافة البريطانية أو الأمريكية غير الإسلامية المسيطرة (المهيمنة).

تناولت مايفانواي فرانكس[٤٥] النساء المسلمات البريطانيات، ورأت أن النقاش حول ما إذا كان الحجاب يؤدي دوراً قمعياً أم لا، هو نقاش خارج الموضوع. بدلاً من ذلك شجعتنا فرانكس «على أن نعترف أن باستطاعة النساء، وأنهن بالفعل يقرأن الخطاب الذكوري بعين تؤمن بالمساواة» وأن ما «نطلق عليه في سياق ما لفظ مؤامرة قد يكون في سياق آخر مقاومة»[٤٦]. في الواقع، هناك مستويات متنوعة من الغموض تكتنف ارتداء الحجاب؛ فيشير مثلاً ارتداء غطاء الرأس، إشارة بينة للمجتمع، إلى أن من ترتديه تعتبر مسلمة جيدة لدرجة أن

(٤٥) Myfanwy Franks, *Women and Revivalism: Choosing "Fundamentalism" in a Liberal Democracy* (Basingstoke: Palgrave, 2001).

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

إحدى النساء أخبرت فرانكس أنها «أكثر تديناً من زوجها»[٤٧]. ويميز الحجاب، من ناحية أخرى، من ترتديه من غير المسلمات، ويلفت النظر لدرجة أنه قد تستتبعه إساءة معاملة أو استخدام للعنف ضد المرأة المسلمة «لأنه لا يظهر الكثير من جسدها»[٤٨]، ومن هذا المنطلق يعتبر غطاء الرأس نقداً لعلاقات الجندر بين غير المسلمين. بالطبع، إذا عدنا إلى فكرة فوكوياما عن السلطة كرقابة (والتي ناقشناها في الفصل السابق)، يمكننا أن نقول إن المرأة التي ترتدي الحجاب إضافة إلى غطاء الوجه، تتحدى السلطة البانوبتيكالية (إذا أمكن أن نقول) اليومية للرجال، بمعنى إنها تتحدى نظرات الرجال. إن تلك النظرات (التي تمثل القوة) لا تستطيع أن ترى ما وراء «الحجاب»، ومن ثم تصبح المرأة المسلمة هي المراقب الوحيد دونما مراقبة من أحد.

لقد قدمت هذه التفسيرات عن المرأة والحجاب في الإسلام من أجل أن أوضح أن هناك أوجه قصور في أي شرح تناول هذا الأمر. لا يؤدي غطاء الرأس بوصفه جزءاً من الأدوات الثقافية للكثير من المسلمين، ولا يعكس بالضرورة أي شكل من أشكال علاقات فرض السلطة؛ فبالرغم من وجود عامل قوي، استوجب ارتداء الحجاب بالنسبة إلى المرأة المسلمة، وهو علاقات الجندر التي تمنح الذكور أو الرجال السلطة المطلقة، إلا أن ارتداء الحجاب قد يكون مشحوناً بتحدي هذه السلطة. يعيننا تحليل الجندر النقدي لهذا

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

الشكل من أشكال الممارسات الدينية على فهم أن هناك أموراً غامضة تتعلق باستخدام الحجاب ودلالاته.

ثامناً: دراسات جندر دقيقة للدين والثقافة

لا يقتصر المنظور النقدي للجندر على فحص كيفية تعامل الأديان والثقافات مع المرأة بطرق قمعية. يعني التطور النسبي الذي حدث مؤخراً في الدراسات النقدية للجندر، والدراسات المعنية بالمرأة، أن هناك أسئلة مهمة يمكن طرحها بشأن الطرق التي اتبعتها الدراسات «التقليدية». مثلاً، ما نوعية التوقعات التي وضعتها الدراسات السابقة والتي ركّزت على وجهات نظر الذكور وأنشطتهم، وتركت الإناث أو همشتهم؟ وما نوعية الأشياء التي قيلت عن الدين، وعن الأديان عامة، والتي ترتبط بشكل خاص بأنشطة رجال معدودين من ذوي السلطة؟ لنبحر أبعد من ذلك، ونطرح هذا السؤال: كيف ينبغي تنفيذ المزيد من الدراسات النقدية النوعية للدين؟

سوف أقوم في الفصول الثلاثة القادمة بتناول بعض من هذه الأسئلة، من أجل إيضاح بعض نقاط القوة، وبعض أوجه القصور في تركيز دراسات الدين على العقيدة والطقوس والنصوص. بالطبع، هناك الكثير من الأبحاث والجدل الدائر حول العقائد والنصوص الدينية، ويبدو أنه لم يكن هناك سوى وقت قصير لدى الأجيال السابقة من الباحثين لتوضيح كيفية تمحور النصوص، في الأغلب،

حول الرجل. على أي حال، كتبت كتب الأناجيل كافة بأيدي رجال، وترجمت إلى الإنكليزية بواسطة رجال، وعادة ما تفسر للعامة بواسطة رجال أيضاً. أما الكتب التي تضم الروايات والقصص المتنوعة عن حياة النساء (والرجال)، فقد استخدمت بطرق شتى بواسطة النساء على مر الألفيتين السابقتين. إن دراسة الدين التي تركز على النصوص فحسب، وكيف ينبغي أن تفهم النصوص كما أراد كاتبها في ظل الدلالات المرادة منها، هي في خطر خشية أن تفقد اتجاهها الأساسي. بمعنى أن الطرق التي يستخدم بها النص في إطار الحياة الثقافية والدينية للنساء ـ والرجال ـ لا يمكن إعادة تشكيلها وفهمها بشكل بسيط. بدلاً من ذلك، تخبرنا مثل هذه النصوص بأشياء عن الممارسات والاهتمامات الدينية لرجال معينين.

مقابل ذلك، يجب أن تنظر الدراسات الدينية في أماكن مختلفة من المدى الواسع للنشاطات التي يمكن أن نعتبرها «دينية» في أي سياق محدد. قد يساعدنا التركيز على العقائد وعلى الأنواع الأخرى من النصوص (ليست «النصوص المقدسة» فحسب، ولكن النصوص «الشائعة» والإخبارية أيضاً) في إيجاد القراءات والمنظورات الخاصة بالنساء والرجال أيضاً. كما تلفت مناقشة سوزان ستار سيريد[٤٩] للشخصيات النسائية البارزة في العديد من التعاليم الدينية انتباهنا إلى عدد من النقاط، حيث توجد التقاليد الدينية للنساء. وتركز مناقشتها

(٤٩) Susan Starr Sered, *Priestess, Mother, Sacred Sister: Religions Dominated by Women* (New York: Oxford University Press, 1994).

على تجارب نسائية بعينها، بغض النظر عن إمكان اعتبارها مصادر لتطور الممارسات والأفكار الدينية. قد يكون ذلك من خلال خبرات منزلية ودورات حياتية معينة وشبكات اجتماعية نسوية.

من منظور المؤسسات الدينية السائدة ، مثل الكنائس، قد تنتج هذه الخبرات والشبكات ممارسات وأساليب خطاب ليست أورثوذكسية أو غير «ملائمة». بالطبع، قد توفر الثقافات الدينية المرتبطة بالنساء، في بعض الحالات، تحدياً مضاداً لهيمنة الـ «الأورثوذكسية» أو الممارسات الدينية السائدة، ولكن في حالات أخرى قد تكون هذه الثقافات الدينية جزءاً من هذه الأورثوذكسية. نضرب مثالاً على هذه الحالة الأخيرة، وهو مأخوذ من تحليل كالوم براون[٥٠] لتقوى المرأة بوصفها عماد البروتستانتية في بريطانيا في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين (سوف أتناول هذا الأمر بمزيد من التفصيل في الفصل الثامن). بالنسبة إلى براون، فقد أدى انهيار هذه الممارسة الدينية النسائية في الستينيات من القرن العشرين، بالطبع، إلى هبوط الأيديولوجيا الكلي وهبوط الممارسة المسيحية الثقافية في بريطانيا المعاصرة.

في النهاية أود أن أعود إلى النقطة التي أثارتها جوان سكوت[٥١] والتي اقتبستها في بداية هذا الفصل. ويعد الجندر، كما أوضحت، تصنيفاً مهماً جداً للتحليل في دراسة الدين والثقافة. ومع ذلك، علينا ألا

---

(٥٠) Callum Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularization* (London: Routledge, 2001).

(٥١) Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis".

نغض الطرف عن حقيقة أن هناك تصنيفات أخرى لا تقل أهمية، مثل السلالة والطبقة والعرق والعمر والنشاط الجنسي، التي تتقاطع مع خطوط الاختلافات الناتجة من التمييز بين الرجل والمرأة(٥٢).

هناك نقطة صغيرة للتوضيح هي المشكلات المثارة من جراء تطبيق الفكر الذي يؤيد مساواة المرأة بالرجل خارج النطاق الثقافي الغربي. من الممكن أن نقول إن المساواة الغربية فرضت فكرة «النساء» على الثقافات غير الغربية، ثم واجهت مشاكل بالنسبة إلى الجوانب التي أنتجها مثل هذا الفرض. ويعد مثال النساء المسلمات مثالاً جيداً. اذ يمكن أن نقول إن الذين يؤمنون بالمساواة في الغرب لا يدرون حقاً ما الذي عليهم «أن يفعلونه» مع النساء المسلمات السعداء بتقاليدهن الدينية والثقافية. بالطبع، هناك الكثير من النساء المسلمات اللاتي يؤمنّ بالمساواة واللاتي يشتركن مع مثيلاتهن في الدول الغربية. ولكن هؤلاء اللاتي يعتبرن أن هوياتهن الثقافية (العربية أو التابعة لجنوب آسيا) والدينية (كمسلمات) أكثر أهمية من جندرهن، كان عددهن أكبر بكثير.

وكان أحد ردود الفعل على هذا هو ظهور حركة تعرف بالـ «وومانيزم» (Womanism) وليست الـ «فيمينيزم (Feminism)،

---

(٥٢) انظر: Mary Maynard, "Race", Gender, and the Concept of "Difference" in Feminist Thought," in: H. Afshar and M. Maynard, eds., *The Dynamics of "Race" and Gender: Some Feminist Interventions* (London: Taylor and Francis, 1994),
وقد أعيد نشره في: Juschka, ed., *Feminism in the Study of Religion: A Reader*.

وهو موقف سياسي ونظري يمتد إلى «النساء الملونات» ويتجاوز الحدود التي تحبس سياسياً (واقتصادياً) الصفوة من النساء البيض في الدول الغربية الغنية(٥٣). يولّد مثل هذا التمييز فئتين أخريين من الاختلافات: العرق أو السلالة والطبقة. إن أكثر عمل هذه الحركة النسائية في أمريكا الشمالية موجه نحو «عمى الألوان» لدى البيض المؤيدين لمساواة المرأة بالرجل، والذين يخفقون في رؤية المسائل المهمة للمساوىء الاقتصادية والعرقية وكذلك مسائل الجندر.

لقد أدى ما كان يعرف غالباً بالـ «الموجة الثالثة» من حركة المساواة بين المرأة والرجل في التسعينيات من القرن العشرين إلى إعادة تقييم بعض تعقيدات هذه المسائل. ورأت «الموجة الأولى» من حركة المساواة بين المرأة والرجل عدداً بسيطاً من نساء الصفوة في الغرب يبدآن في التصدي للنظام البطريركي في القرن التاسع عشر. أما «الموجة الثانية» فقد مثلت تفجر العلم وأنشطة المساواة بين الرجل والمرأة على نطاق واسع في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين في الغرب كما في أماكن أخرى(٥٤). بالرغم من أنه بوسعنا أن نقول إن الموجة الثانية من حركة المساواة بين المرأة

---

(٥٣) انظر على سبيل المثال: Alice Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1983), and Bell Hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism* (London: Pluto Press, 1982).

(٥٤) انظر: Juschka, ed., *Feminism in the Study of Religion: A Reader*, pp. 3-9

والرجل ما زالت قيد التطور، إلا أن «الموجة الثالثة» حلت محلها، وقدمت أكثر من مجموعة من المنظورات الثقافية المشتركة التي تضع تصنيف الجندر ضمن إطار فئات الاختلافات الأخرى. يعتبر الجندر جانباً مهماً من الممارسات الدينية والثقافية، وكذلك الاختلافات المبنية على الطبقة والعرق والقوة والعمر والنشاط الجنسي والموقع. تتطلب دراسة الدين والثقافة مقاربة ذات قاعدة عريضة، من شأنها أن تفترض هذا الكم من التنوع، إذ إن الأديان تعتبر منتجات لسياسات مثل هذه الاختلافات، وتتم معايشتها بعين هؤلاء الذين يتشكلون (بطرقهم المختلفة) بواسطة تركيباتهم الخاصة بهوياتهم.

ملخص

- تحتاج دراسات الدين أن تكون نقدية من ناحية الجندر. في الحقيقة، يعتبر النوع عاملاً مهماً جداً في الاختلاف، أي أنه عامل أساسي في ممارسة وأيديولوجية اختلافات القوة في الكثير من الثقافات.
- تحتاج دراسات الجندر إلى أن تنظر في كيفية تشكيل الثقافات الدينية، وكيفية ممارستها على المرأة والرجل: ولكن هناك مشكلة أساسية تظل قائمة في ما يتعلق بدراسة الدين والثقافة، وهي التي تدور حول تجارب المرأة في ظل الدين.

- إن إدراك الغرب للمرأة في ظل أديان أخرى ـ مثل المرأة في الإسلام ـ يستلزم فحصاً متأنياً ودقيقاً لسياسات السلوك الديني مثل ارتداء الحجاب.
- إن مثل هذا التحليل يحتاج أيضاً إلى التعرف إلى جوانب أخرى من الاختلافات، مثل «العرق» والطبقة والسلالة والعمر والنشاط الجنسي التي تعتبر جميعها عناصر اجتماعية مهمة تؤثر في الممارسات الثقافية والدينية.

■ لمزيد من القراءة والاطلاع

يعد كتاب *Feminism in the Study of Religion: A Reader* (٢٠٠١) الذي قامت بتحريره الكاتبة دارلين جوشكا هو نقطة البداية المميزة عند دراسة الدين والنوع الاجتماعي، وهو ما أقدم عليه القراء الآن. ويتضمن هذا الكتاب مساحة واسعة من المقالات التي يتم ذكر بعضها في هذا الفصل، حيث عبّرت جوشكا في مقدمة كتابها عن تاريخ المساواة بين الرجل والمرأة بطريقة دقيقة، كما تحدثت عن القضايا الرئيسة المرتبطة بتلك الدراسات في الدين. ومن ناحية أخرى، يحتوي كتاب أورسولا كينغ *Religion and Gender* (١٩٩٥) على مقدمة مفيدة أيضاً. وهناك عدد من المقالات الحالية التي تحدثت عن هذا المجال وهي على سبيل المثال:

Daniel Boyarin, "Gender," (1998), and Randi R. Warne, "Gender," (2000).

كما يتناول كتاب ماري كيلر: *The Hammer and the Flute: Women, Power, and Spirit Possession* (٢٠٠٢) مناقشة رائعة حول القضايا المتزامنة مع دراسة الدين والنوع الاجتماعي والقوة. وانظر أيضاً مؤلّف ليندا وودهيد: "Women and Religion," in: *Religions in the Modern World.*

وللتعرف على قضايا الدين والنوع الاجتماعي في السياق الكلامي الخاص بفترة ما قبل المستعمرات، عليك الاطلاع على:

Laura E. Donaldson and Kwok Pui-Lan, *Postcolonialism, Feminism, and Religious Discourse* (2002).

كما يمكنك الاطلاع على:

Moore, "Whatever Happened to Women and Men? Gender and other Crises in Anthropology," in: H. Moore, ed., *Anthropological Theory Today*.

إن مقال كريستين ديلفي Christine Delphy, "Rethinking and Sex Gender" (١٩٩٣) قد أعيد نشره في كتاب دارلين جوشكا *Feminism in the Study of Religion: A Reader*، وعلى الرغم من حماستهم الشديدة، فإن كتاب جوديث باتلر *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (١٩٩٠) أدى إلى ظهور عدد من التحديات (بعدة طرق وليس بطريقة واحدة). كما أضاف كتاب غاري ديفيد كومستوك، وسوزان إي. هينكينغ مجموعة من المقالات على خلفية تطبيق النظرية الزائفة في دراسة الدين والثقافة، انظر: *Que(e)rying Religion: A Critical Anthology* (١٩٩٧).

علاوة على ذلك، يوجد عدد من النقاط المهمة لدراسة الدين والنوع الاجتماعي، مع الاهتمام ببعض الطقوس الدينية الخاصة، مثل: في الإسلام؛ كتاب آنا سوفيا رولد *Women in Islam: The Western Experience* (٢٠٠١)، وكتاب ليلى أحمد *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modem Debate* (١٩٩٢). أما في الديانة الهندوسية، فقد قامت الكاتبة جوليا ليزلي بكتابة *Roles and Rituals for Hindu Women* (١٩٩١)، وفي الديانة البوذية يوجد كتاب ريتا غروس *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism* (١٩٩٣).

وأخيراً، وحول الأديان البديلة/الحديثة، يمكن الاطلاع على:

Elizabeth Puttick, *Women in New Religions: Gender, Power and Sexuality and Spiritual Power* (1997), and Susan J. Palmer, *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers: Women's Role in New Religions* (1994).

الفصل الخامس

العقيدة

بالنسبة إلى كثير من المسيحيين هناك عامل محدد لتدينهم هو العقيدة المسيحية التي تبدأ بعبارة «أنا أؤمن بوجود رب واحد، الأب كلي القدرة». وترتكز هذه العقيدة على صيغة من الكلمات، وافق عليها ٢١٨ أسقفاً (ذكراً) في المجلس التبشيري في نيسيا (Nicea) عام ٣٢٥. انطلاقاً من هذا، ينتشر معتقد على نطاق واسع أنه لكي يكون المرء مسيحياً عليه أن يؤمن: ليس بالمعنى العام فحسب (كأن يؤمن بشيء ما)، ولكن أن يؤمن تحديداً «بشيء» (بإله الثالوث الأقدس المسيحي). جنباً إلى جنب مع قبول مركزية كتاب بعينه (الإنجيل)، فإن هذا هو مفهوم الإيمان الذي يبدو أنه يعرِّف المسيحية. قد يؤمن المسيحيون بتفسيرات مختلفة للثالوث المقدس، وقد ينقسمون إلى مؤسسات وجماعات مختلفة، ولكنهم جميعاً من المفترض أن يؤمنوا

برب واحد يندمج فيه الوضع الشرعي للأب، والابن والروح القدس.

لذلك تتطلب دراسة التعاليم المسيحية منا أن نأخذ مفهوم الإيمان هذا بجدية، لأنه يستتبع في الأغلب فحص الاختلافات الثقافية والتاريخية بين المؤمنين المسيحيين، وكذلك بحث الصيغ التاريخية لعبارات بعينها تتعلق بالعقيدة.

قد يأخذنا ذلك إلى فحص كيفية اختلاف عبارات مارتن لوثر حول معتقداته عن عبارات شخصيات مسيحية مهمة أخرى، مثل كالفن وويسلي أكويناس وسانت بول ومارتن لوثر كينغ وهانز كونغ وآخرين. قد نمضي قدماً حيث نرى كيفية تطوير وتقديم كل من هؤلاء لمعتقداته في سياق ثقافي واجتماعي محدد. يمكننا النظر أيضاً إلى الوسائل التي تمارس بها هذه المعتقدات باعتبارها جزءاً من ديناميكية أكبر بكثير للحياة الثقافية والاجتماعية. من هذا المنطلق يعتبر تحليل ماكس فيبر لتطور الرأسمالية الحديثة من خلال معتقدات كالفن عن القضاء والقدر مثالاً جيداً.

ليست مركزية الإيمان في التعاليم المسيحية عالمية. بمعنى أن طرق إدراك المسيحيين وممارستهم للعقيدة تختلف بشكل ملحوظ. لقد كان وضع أساس لإعلاء الإيمان (المعتقد) الفردي على الهيمنة الفاسدة الخانقة للكنيسة الكاثوليكية ـ كما كان يراها البروتستانتيون ـ واحداً من أهم قضايا الإصلاح البروتستانتي في القرن الخامس عشر. هناك فرق هائل بين أفكار القرن الحادي والعشرين عن الإيمان باعتباره مسألة

إقرار داخلي ببعض المفاهيم حول الحقيقة من ناحية، والفرضيات المسيحية الأوروبية عن الإيمان الذي يتحقق عن طريق تلاوة بعض الكلمات في العصور الوسطى. لا يعتبر أي من هذه الأفكار في جوهره «أفضل» أو «أكثر صدقاً» من الآخر، بل إن الاثنين يمثلان منظورين شديدا الاختلاف حول ما كان يقصد بالإيمان الديني.

ركزت نقاشي، حول الدين والإيمان، لغاية الآن، حصرياً على العقيدة بوصفها أحد مظاهر التقاليد المسيحية. ولكننا تعوّدنا على تطبيق مفهوم العقيدة على أديان أخرى، غير المسيحية، من أجل جعل هذا المفهوم مركز فرضياتنا حول الطبيعة العامة للدين، أفلا يؤمن المسلمون بالله؟ ألا يؤمن الهندوس بفيشنو وشيفا ومعبودين آخرين؟ ألا يؤمن اليهود بيهوه؟ أليس من الواضح أن كل التعاليم الدينية لا بد لها من عقيدة تنطوي عليها، لأنه لن يكون هناك دين إذا لم تكن هناك عقيدة؟ تتلخص هذه الفكرة بشكل خاص وموجز، في القرن التاسع عشر، لدى الأنثروبولوجي إدوارد تايلور الذي صاغ تعريفاً مشهوراً للدين: «الإيمان بالكينونات الروحية»[١].

أولاً: مشكلات تتعلق بالعقيدة

إن التركيز على العقيدة في دراسة الدين، والتركيز عليها وسيلة لمحاولة «شرح» أو «تفسير» الدين ليس مباشراً مثلما تطرحه تعليقات

---

(١) Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Customs* (London: Murray, 1871), p. 8.

تايلور. وكما يقول مالكولم ريول في مقالته عن «المسيحيين كمؤمنين» (Christian as Believers)، هناك مشكلات كبيرة في تطبيق تعبير «عقيدة» على تعاليم المسلمين واليهود والبوذيين[٢]. يكمن جزء من هذه المشكلات في الترجمة، إذ لا يوجد مقابل في العربية أو العبرية أو البالية (لغة الأسفار البوذية المقدسة) (أو السينهالية) يمكن ترجمته إلى المصطلح الإنكليزي (Belief) ـ لقد ركز رودني نيدهام على هذه النقطة في سياقات أخرى، ولكن هذه المشكلة ليست مجرد مشكلة البحث عن كلمة صحيحة (أو خاطئة) من أجل الترجمة، ولكنها تنم عن وجود مشكلة أعمق[٣]. **أولاً**، بافتراض أن الدين فحواه العقيدة يتضح أننا نسلك أساساً مسلكاً مسيحياً، ونجعله قاعدة لمفهوم عالمي عن ماهية الدين. **ثانياً**، قد تؤكد ممارسة التدين في سياقات غير مسيحية وجود جوانب أخرى من السلوك غير العقيدة، مثل الطقوس.

يقول طلال أسد إن العصر الحديث نسبياً فحسب، هو الذي شهد معاملة «الدين» باعتباره منطوياً على عنصر «العقيدة» بالضرورة من قبل المفكرين المسيحيين البروتستانتيين، وخصوصاً

---

(٢) Malcolm Ruel, "Christians as Believers," in: J. Davis, ed., *Religious Organizations and Religious Experience* (London: Academic Press, 1982).

وقد أعيد نشره في: M. Lambek, ed., *A Reader in the Anthropology of Religion* (Oxford: Blackwell, 2002),

حيث أخذت الاقتباسات.

(٣) Rodney Needham, *Belief, Language, and Experience* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1972).

الذين اعتبروا أن الدين «جزء من تغير أكبر في لغة القوة والمعرفة»(٤). لقد أصبح من الضروري وجود نظرية دينية تناقش «العقيدة» من أجل إزاحة الستار عن «قراءة صحيحة لطقوس الآخرين المبهمة والصامتة من أجل قصر الأفعال على الطقوس»(٥). يرى أسد أن المفكرين في الدين احتاجوا إلى أن يجدوا في تعاليم أخرى «شيئاً في ما وراء الممارسات المرئية والأقوال المنطوقة والكلمات المكتوبة»، ومن ثم كان من الضروري افتراض أن المعتقدات الدينية أساس للدين المدرك بشكل أساسي»(٦).

لقد كانت التعاليم البروتستانتية هي السائدة في غرب أوروبا وأمريكا الشمالية، حيث كان يوجد تأكيد قوي للعقيدة. ويرجع ذلك إلى انقسام المسيحية الأوروبية الغربية الذي نتج عن الإصلاح. كان الكاثوليكيون يدافعون عن النظرة التقليدية من ناحية، بمعنى أن دين المرء يتحدد أساساً من خلال ما يفعل (من خلال «أفعاله»)، ومن ناحية أخرى كان وجه البروتستانتيون النقد إلى هذه النظرة قائلين إنها تنم عن التبسيط والخرافة، ودافعوا بدلاً من ذلك (بشتى السبل) عن «الدين الحق»، المقصود به في الأغلب ما يعتقده المرء وما يفكر به. لقد كان هذا انقساماً أساسياً عبَّر عن نفسه بطرق مختلفة، ليس من خلال تأسيس الكثير من المؤسسات الدينية (الكنائس) الكثيرة فحسب، بل من خلال الحرب أيضاً بين المجتمعات التي حاربت من

(٤) Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity* (London: Johns Hopkins University Press, 1993), p. 43.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٤.

أجل وضع حجر الأساس لأوضاعها الدينية (والسياسية). لقد سادت الثقافة والفروض البروتستانتية عامة في الدول الأوروبية التي طورت التقاليد الأكاديمية والفكرية المؤثرة (وبخاصة في بريطانيا وألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية)، وفي الأغلب كان للمفكرين البروتستانت التأثير الأقوى في تطوير هذه التقاليد.

ثانياً: العقيدة والاختزالية

لا أقصد هنا القول إن دراسة الدين يسيطر عليها علماء اللاهوت المسيحيين، ولكن أقصد أن هناك عدداً من الفرضيات في دراسة الدين، خرجت في الماضي من التعاليم المسيحية تحديداً. هناك نقد وجِّه إلى ذلك، أطلق عليه لفظ الاختزالية (Reductionism) ويقول إن موضع اعتقاد المرء (من معبودات أو قوى فوق بشرية) ليس أكثر من تكوينات بشرية يمكن أن «تختزل» لأسسها البشرية. بمعنى أن فرضيات المسيحيين ـ وبمعنى أشمل الذين يدينون بأديان أخرى ـ ليس لها أساس لأنها لا تنطوي على حقيقة في ذاتها. يطلق على هذا الاتجاه أيضاً النظرة الطبيعية (Naturalistic Approach)، بمعنى أن إدراكنا للمعبودات (أو الكائنات فوق البشرية) يمكن أن يتحقق عن طريق العالم الطبيعي الذي نعيش فيه. هذا الاتجاه الطبيعي هو أساس العلم الذي أعطانا قوة عظيمة من أجل إدراك (وتسخير) العالم الطبيعي، ومن ثم هناك أسباب وجيهة لتطبيق مثل هذه النظرية وهذا المنهج بغية فهم الدين والمعتقدات الدينية.

بإمكاننا أن نجد هذا الاتجاه الاختزالي للمعتقد الديني في كتابات ماركس وفرويد التي قمت بمناقشتها في الفصول السابقة. ولقد تأثر ماركس وفرويد بالفيلسوف الألماني لودفيغ فيورباخ، الذي قال «إن الكينونة الإلهية ليست سوى الكينونة البشرية أو بمعنى أصح الطبيعة البشرية المتطهرة.. لذلك، تعتبر صفات الطبيعة الإلهية كافة صفات للطبيعة البشرية»(٧)، ومن ثم نجد أن الجنس البشري «يخلق في اللاوعي وبشكل غير إرادي إله من نسج تخيلاته»(٨)، بالطبع ترجع هذه الفكرة للإغريق القدماء حيث قال الكاتب زينوفون معلقاً: «يصنع الإثيوبيون آلهتهم سوداً بأنوف مثنية إلى أعلى، والتراقيون يصنعوهم بشعر أحمر وأعين زرقاء..» [لو كان للحيوانات] أيد وباستطاعتهم أن يرسموا.. لرسم الخيول آلهة تشبه الخيول، والثيران آلهة كالثيران(٩).

باتباع هذا الخط من التفسير، نقول إن ما يطلق عليه (حقيقة إلهية) هو في الواقع ليس إلا (حقيقة بشرية)، ومن ثم إن الإله هو مجرد ما يتمنى المرء أن يكون أو تكون، إنه انعكاس لواحد أو أكثر من مظاهر الطبيعة البشرية، إن البشر يخلقون آلهة من أجل أغراضهم البشرية.

---

(٧) Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, translated by Marian Evans (New York: Harper Torchbooks, [1974]), p. 14.

(٨) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٩) نقلاً عن: John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1989), p. 7.

لقد بدأت هذا الكتاب قائلاً إن دراسة الدين هي دراسة البشر. ومن هذا المنطلق نجد أن هناك منطقة مشتركة بين اتجاهي واتجاه الاختزالية (Reductionism). ولكنني أختلف مع وجهة النظر التي تقول إن دراسة الدين هي «شرح» المعتقدات بهذه الكيفية. إن دراسة الدين من منظور ثقافي وطبيعي هي النظر إلى السياق الأوسع لكيفية تحدث البشر وتفكيرهم (واعتقادهم) بالطريقة التي هم عليها. ومن أجل ذلك على المرء ألا ينظر إلى فحوى المعتقدات (مثال، المسيحيون يؤمنون بالرب) فحسب، بل النظر أيضاً إلى السياقات المحددة لمثل هذه العبارات. بمعنى أن دراسة التعاليم المسيحية لا تبدأ ولا تنتهي بتحليل نظري لما إذا كان الإيمان بالرب انعكاساً بشرياً أم تجلياً لحقيقة إلهية. إنني أفضل أن أترك مثل هذه الأسئلة لعلماء اللاهوت.

ثالثاً: هيك وإيلياد: آراء غير اختزالية حول الدين

قام كاتبان حديثا العهد في مجال دراسة الدين بتقديم طرح يعيدنا إلى مسألة الحقيقة غير المختزلة، هما جون هيك (John Hick) وميرسيا إيلياد (Mircea Eliade). لقد حاولا بطرق مختلفة حقاً أن يقدما طرحاً يقول إن الدين ـ على مستوى العالم ـ مبني على الإيمان بشيء كائن في ما وراء عالم البشر، أطلق عليه هيك لفظ «الكيان الحقيقي»، بينما أطلق عليه إيلياد لفظ «الكيان المقدس». وقد سعى الاثنان إلى إيجاد قاعدة ما من أجل إدراك ومقارنة تنوع الخبرات الدينية على مستوى العالم، وكذلك حاولا شرح وجود «جوهر» مشترك أو أساس للأديان كافة.

ناقش هيك هذا الأمر من ناحية مشكلة التعددية، حيث افترض أن الأديان جميعها تُعنى بكينونة إلهية (بشكل أو بآخر)[١٠]، وسأل إذا كانت هذه الكينونة حقيقية، ثم هل هي مفردة أم ثنائية؟ بمعنى أنه إذا كان المسيحيون يؤمنون بالرب، والمسلمون يؤمنون بالله، وهكذا، فهل تعتبر المعبودات جميعها حقيقية بشكل متكافئ؟ أو هل تمثل المعبودات جميعها حقيقة واحدة، تكمن وراء تفسيرات البشر لهذه الحقيقة؟ يقول هيك مجيباً، إن الدين أساساً يعنى بمعايشة حقيقة متجاوزه لحدود البشر، والإيمان بهذه الحقيقة، ويطلق هيك على هذه الحقيقة لفظ «الكيان الحقيقي» (أو الحقيقي في ذاته) والمعروف بخاصة في سياقات ثقافية محددة باعتباره تجليات بعينها (الكيان الحقيقي كما يرى ويعاش). في بعض الحالات يعرف «الكيان الحقيقي» من منظور يتسم بالإيمان بوجود إله (Personae) معبود (واحد أو معبودين متعددين) ولكن في أحيان أخرى يرى «الكيان الحقيقي» ويعايش من منظور يتسم بالتجريدية وبعدم الإيمان بوجود إله (Impersonae). بمعنى الإيمان بقوى أكثر تجريداً مثل مفهوم الهندوس عن براهمان).

إن هذا التمييز بين «الكيان الحقيقي في ذاته» كحقيقة مطلقة، وتعددية الخبرات البشرية (Personae) و(Impersonae) هو طريقة هيك لحل المشكلة الفلسفية للاختلاف في ما بين المعتقدات الدينية[١١]. بهذا المعنى، تصبح المعتقدات الدينية كافة تعبيراً عن

(١٠) المصدر نفسه.
(١١) المصدر نفسه، ص ٢٣٣ ـ ٢٥١.

«الحقيقي» (ربما بعضها أكثر من البعض الآخر) لأنها كلها «تسحب الماء من ذات البئر». ويعتبر اللاهوت الخلاصي (لاهوت يبحث عن الخلاص وبخاصة عن طريق المسيح) المعيار الأساسي الذي يستخدمه هيك للتمييز بين المعبودات المتنوعة والقوى الميتافيزيقية المجردة(١٢)، بمعنى الحد الذي ترتكز فيه أديان محددة على «تحول الوجود البشري الذي يطلق عليه الخلاص أو التحرر»، وبسبب رجحان فكرة الخلاص هذه، يقول هيك إن الأديان الأساسية في العالم هي «على الأقل وإلى حد ما مصطفة مع الحقيقي»(١٣).

يعتبر طرح هيك دائرياً في بعض وجوهه: إنه يفترض أن «الكيان الحقيقي» موجود لأن هناك تعاليم كثيرة تتحدث عنه، وفي نطاق أوسع هناك الكثير من الناس الذين عايشوه من خلال المعبودات أو من خلال القوى الميتافيزيقية. تضفي هذه المعايشة ذاتها جوهراً على «الكيان الحقيقي»، ليس كدليل نهائي، ولكن من خلال استمراره وانتشاره. ومن ثم تصبح فكرة وجود الكيان الحقيقي مسألة إيمان بمعنى أن هذا الكيان موجود لأن هناك من يؤمنون به ومن يعايشونه. أو دعنا نصوغ هذا الأمر بطريقة أخرى، إما أن يقبل المرء بطرح هيك «للكيان الحقيقي» وإما أن يرفضه.

يمكننا قول الشيء نفسه تقريباً عن مقاربة الفينومينولوجيا (تاريخ الأديان) المعني بدراسة الدين الخاص بالباحث الروماني ميرسيا

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

إيلياد[١٤]. عمل إيلياد في شيكاغو منذ منتصف القرن العشرين حتى أواخره، ومن ثم كان لعمله **تاريخ الأديان** تأثير عميق في فروع بعينها من العلوم في أوروبا وأمريكا الشمالية. وشأنه شأن هيك، كانت فرضيته أن هناك كياناً «حقيقياً حقاً» ينزع إليه البشر. أطلق إيلياد على هذا الكيان عبارة «الكيان المقدس» الذي يوجد في نفسه وبنفسه والذي يعايشه البشر من خلال تجلياته (الجزئية) المحددة. تحاول الأديان كلها (ومن ثم كل الثقافات)، وفقاً لما قاله إيلياد، أن تعود إلى فرادة هذا «المقدس». ولكن المقدس قائم في خارج الزمان والمكان، غير أنه يتجلى أيضاً في زمان ومكان ما.

يعتبر إيلياد أن مشروع الدراسات الدينية هو مقارنة ومقابلة الطرق المتنوعة التي يتجلى من خلالها المقدس في أزمنة وأمكنة وثقافات محددة. ولقد استكشف وناقش تعاليم وخبرات دينية مختلفة مثل «الشامانية» (دين بدائي من أديان شمالي آسيا وأوروبا يتميز بالاعتقاد بوجود عالم محجوب هو عالم الآلهة والشياطين وأرواح السلف، وأن هذا العالم لا يستجيب إلا للشامان) و«اليوغا» وأساطير «نشأة الكون» («أساطير العودة» إلى أصل مقدس)، وذلك سعياً إلى إدراك المقدس في الثقافات غير الغربية بخاصة. ويتضح أن إيلياد قد اختار الكتابة عن التفاصيل التي تناسب نظرياته وترك ما لم يتفق معها، عبر استخدام علم الأعراق البشرية (إثنوغرافيا)، وأساليب

---

(١٤) Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, translated by Rosemary Sheed (New York: Meridian Books, 1963).

الوصف الأخرى لما سمّاه بالثقافات «المهجورة». يوضح سام جيل بخاصة، من خلال بحثه المعاصر الذي تناول الأستراليين الأصليين الأريرنت، أن إدراك إيلياد لـ «المقدس» في سياق الممارسات الثقافية والدينية لهذه المجموعة يقوم على التفكير الرغبي (اعتقاد المرء بصحة شيء ما، لمجرد رغبته في أن يكون هذا الشيء صحيحاً)، وكذلك على التحليل الجاد(١٥).

تعتبر مناقشة إيلياد للمقدس عرضة للنقد نفسه الذي وجه إلى مفهوم هيك عن «الحقيقي» من نواحٍ متعددة، فإما أن يأخذ المرء بهكذا نقاش ديني واسع، أو لا يأخذ(١٦). وكما هو الحال مع هيك، تدافع نظرية إيلياد عن الأساس الإلهي/ المقدس للدين، ليس بصفته موضوعاً للدراسة فحسب، بل باعتباره عنصراً من عناصر الطبيعة البشرية والعالم الطبيعي. وهكذا يبدو طرح إيلياد امتداداً للانعكاس اللاهوتي المسيحي حول المبدأ غير اللاهوتي المفترض للدراسات الدينية(١٧).

ولكن هناك مشكلة إضافية في منهج إيلياد لدراسة الدين وهي رفضه لفكرة الاختزالية (Reductionism) لصالح ما كان يطلق عليه

(١٥) Sam D. Gill, *Storytracking: Texts, Stories & Histories in Central Australia* (New York: Oxford University Press, 1998).

(١٦) Thomas A. Idinopulos and Edward A. Yonan, eds., *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, Studies in the History of Religions; 62 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1994).

(١٧) Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (New York: Oxford University Press, 2000).

اسم المقاربة الفريدة (Sui generis) للدين. أي أنه، بالنسبة إلى إيلياد، يجب أن تفهم الظواهر الدينية على «مستواها الخاص.. باعتبارها شيئاً دينياً»[18]. وهكذا يميز إيلياد بين مقاربته الفينومينولوجية واللااختزالية من ناحية، والمقاربات النظامية الأخرى من ناحية أخرى، مثل «علم النفس وعلم الاجتماع والاقتصاد واللغويات أو أي دراسة أخرى»، يعتبرها «زائفة» لأنها تحلل الدين كنشاط بشري فحسب، وليس كنشاط مقدس. يقول إيلياد إن هذه المقاربات تفقد العنصر الفريد وغير المختزل [للدين] - «المقدس» الذي يوجد على «مستواه الخاص» كشيء فريد. إن هذا التفرد هو ما يشار إليه بالمقاربة الفريدة (Sui generis)، وذلك باعتبار الدين عنصراً مميزاً في النشاط البشري، ويمكن تفسيره بلغة البشر فحسب.

تعرضت المناقشة الفريدة (Sui generis) حول تفرد الدين لنقد شديد في السنوات الأخيرة، وبخاصة من دونالد وايب وراسل ماكاتشيون[19]، حيث رفض الإثنان فرضية كون القداسة عنصراً عالمياً يوجد في الأديان كلها، وفنّدوا فكرة أن الغرض من دراسة الدين هو وصف وتحليل هذا الشيء (مثل الكيان الحقيقي والكيان

(١٨) Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, p. 13.

(١٩) انظر: Donald Wiebe: *Religion and Truth: Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion*, Religion and Reason; 23 (The Hague; New York: Mouton, 1981), and *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy* (Basingstoke: Macmillan, 1999), and Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* (New York: Oxford University Press, 1997).

المقدس) باعتباره شيئاً مميزاً من أي جانب آخر من الحياة الثقافية والبشرية. بالنسبة إلى وايب وماكاتشيون، إن وجود تصنيف ديني مميز للكيان المقدس هو فرضية لاهوتية تقوم على شكل محدد من أشكال الإيمان لا يمكن إثباته ولا عدم إثباته. وبدلاً من ذلك دافع كل منهما عن كون دراسة الدين تدور أساساً حول ما فنّده إيلياد: دراسة الدين بوصفه نشاطاً بشرياً.

بوضع هيك وإيلياد جنباً إلى جنب بهذه الطريقة، فليس من غير العقلاني أن نستنتج أن الإثنين يقرآن في تعاليمهما الدينية مفاهيم «الإيمان بما هو فوق الوجود المادي»(٢٠) التي يرغبان بالعثور عليها. يقدم هيك بخاصة طرحاً حول حقيقة «الكيان الحقيقي» الذي يتلاءم مع منظوره المسيحي البروتستانتي. ولكن طرحه ليس مقصوراً على المسيحية بالطبع، إذ يستخدم أمثلة من النصوص الهندوسية والبوذية والنصوص غير المسيحية. تعتبر فكرة وجود حقيقة مطلقة شاملة تتجاوز الإيمان المحدد برب محدد ـ من نواحٍ متعددة ـ مأخوذة في الأصل من روح الفلسفة الدينية الهندوسية، كما يوضح هيك في استخدامه للقول الفيداوي(*) القديم إن الحقيقة (أو «الكيان الحقيقي») «شيء واحد، لكن الحكماء يطلقون عليها مسميات مختلفة»(٢١).

---

(٢٠) Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, pp. 5-6.

(*) نسبة إلى فيديك (Vedic).

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

وتعتمد المقدمة المنطقية لنقاش هيك على فرضيتين رئيسيتين: (أ) تدور المقارنات والمقابلات بين التعاليم الدينية، إلى حد كبير، حول الكيفية التي من خلالها توضح هذه التعاليم (من خلال النصوص) معتقداتهم حول ما هو فوق الوجود المادي، (ب) يمكن أن نسعى إلى «تفسير الدين« بوصفه مظهراً عالمياً من مظاهر حياة البشر من خلال محاولة صياغة أساس مطلق واحد للإيمان عبر مفهوم «الكيان الحقيقي». تعد هاتين الفرضيتين ـ من جوانب عدة ـ مجرد امتداد للفكر اللاهوتي المسيحي البروتستانتي لدراسة الأديان غير المسيحية.

رابعاً: الإيمان وغياب «الدين»

نشأ أساس مهم آخر للمفهوم المعاصر للدين كعقيدة من التصادم بين الغرب والثقافات غير الغربية خلال الحقبة الاستعمارية، وبخاصة الاستعمار الأوروبي الذي أدى بالمسيحيين البروتستانتيين إلى الاقتراب من ثقافات وتعاليم دينية شديدة الاختلاف عن ثقافتهم وتعاليم دينهم. أثار مثل هذا التصادم مشكلة لدى الباحثين: كيف يمكن أن يحاولوا فهم وإدراك هذه التعاليم وهذه الشعوب المختلفة؟ إن أول سؤال واضح هو إذا كانت هذه الأديان «أدياناً» بالمعنى الحقيقي، شأنها شأن دينهم (الحق)، المقصود به المسيحية؟ أدى ذلك، في إحدى الحالات، إلى نشوء الفكرة القائلة إن شعب الهند عامة يدين «بدين» يشبه المسيحية، وإن هذا الدين يطلق عليه «الهندوسية».

وكانت هناك جماعات أخرى لا يبدو أنها توافقت تماماً مع هذه الفكرة. وهناك أمثلة كثيرة عن أوروبيين، بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر، افترضوا أن غير الأوروبيون الذين مروا بهم ليس لهم «أي دين» على الإطلاق[٢٢]؛ فمثلاً بالنسبة إلى سكان أستراليا الأصليين («الآبوريجين» أو «سكان أستراليا الأصليين»، يسمون الآن الأستراليين الأصليين أو الأستراليين الأوائل)، ليس لهم دين «واضح»، ويبدون «بدائيين» جداً بنظر المحتلين الأوروبيين، إلى درجة أنه لم يكن من المتصور أن يكون لديهم شيء معقد كالذي يطلق عليه الأوروبيون لفظ دين[٢٣]. وبالمثل، يقول المسافر الأوروبي في جنوب أفريقيا عام ١٨١١، إن «الخرافات والاعتقاد بالسحر والشعوذة، والتفاؤل والتشاؤم (لدى شعب الزوسا بجنوب أفريقيا) يعتبر متوافقاً مع مشاعرهم الدينية»[٢٤].

وكما يوضح هذا الاقتباس، يستخدم الأوروبيون معياراً مهماً بغية تحديد تدين مجموعة ما (أو عدمه)، وهو مفهوم العقيدة. وكما أدت التعاليم البروتستانتية بالأوروبيين إلى توقع أن يكون الدين مسألة إيمان أو عقيدة، فقد طبقوا هذا المفهوم على الناس والثقافات التي مروا بها من دون وجه غرابة. وفي هذه الحالات التي نُظر فيها

(٢٢) انظر: David Chidester, "Colonialism," in: Willi Braun and Russell T. McCutcheon, eds., *Guide to the Study of Religion* (London; New York: Cassell, 2000), pp. 428-430.

(٢٣) Tony Swain and Garry Trompf, *The Religions of Oceania* (London: Routledge, 1995).

(٢٤) نقلاً عن: Chidester, Ibid., p. 428.

إلى «الإيمان» و«العقيدة» باعتبارهما شيئاً غريباً وغير متوقع، شُخص بواسطتهما الدين بوصفه شيئاً «مبسطاً» أو «بدائياً»، وأطلق عليه لفظ: مجرد شعوذة وسحر.

ومن ثم كانت وسيلة إدراك دين ما أو فهم الاختلافات بين الأديان وتحديد ما إذا كانت مجموعة ما لها دين بالفعل أم لا ترجع إلى نوعية المعتقدات التي تعتقد فيها مجموعة أخرى. لقد كان الهندوس مجموعة من الأشخاص المختلفين، ولكن على أحد المستويات ـ وبخاصة في إطار نصوصهم الدينية ـ كان ينظر إليهم باعتبارهم مجموعة لديها أفكار مدروسة وواضحة عن آلهتهم، ومن ثم فإن لهم مجموعة منظمة من «المعتقدات» الدينية. وكان هناك الأستراليين الأصليين والجماعات الأفريقية خلاف ذلك، إذ نظر إليهم من زاوية مختلفة. لقد كان لهم ثقافات، ولكن الأوروبيين نظروا إلى هذه الثقافة بوصفها ثقافات بدائية متأخرة، وكأنها «باقية» من عصر نشوئي بعيد. كان غياب أي معتقدات أو مبادئ واضحة حول الإله يشير ـ بنظر الأوروبيين ـ إلى أن مثل هذه المجموعات شديدة البدائية، بحيث إنه ليس لديهم ما يرقى إلى مستوى الدين. وبالطبع، كان الشيء الطبيعي والمتحضر هو مساعدة هؤلاء «الهمج» من أجل أن يرتقوا بأنفسهم سلم التطور عن طريق هدايتهم «إلى الإيمان الحقيقي في التعاليم المسيحية».

لذلك، كان مفهوم العقيدة هذا سيستخدم حتماً كوسيلة تساعد الباحثين في السياقات الغربية على محاولة إدراك (وتصنيف) التعاليم الدينية (الأخرى)، ولكن المصطلح يمكن أن يستخدم بطرق

متنوعة ليدل على أساليب فكرية مختلفة تماماً؛ فتناول ريتشارد غومبريتش[٢٥] مثلاً، ممارسة البوذية في سريلانكا واصفاً تمييزاً بين نوعين مختلفين تماماً من «المعتقدات»، وهما: المعتقدات المعرفية (ويقصد بها «ما يقوله الناس عن معتقداتهم وممارستهم»)؛ والمعتقدات المؤثرة (ويقصد بها ما يفعله الناس بالفعل). ولقد سعى الباحثون في دراسة الدين إلى تأكيد المعتقدات المعرفية لأنها تُعنى بما ينبغي على الناس أن يصدقوه، ولكن يجب علينا ألا نُفاجأ إذا وجدنا عدم توافق بين المعتقدات المعرفية والمعتقدات المؤثرة، ولا إذا وجدنا أن المعتقدات المؤثرة ذات أهمية، شأنها شأن المعتقدات المعرفية. يستخدم غومبريتش، من أجل شرح هذه الأمور، المثال المعروف «لاعتقاد» المسيحيين الكاثوليك بوجود أشباح، بالرغم من عدم وجود نص يدعم هذه الأفكار في التعاليم الكاثوليكية.

اقترح مالكولم ريول نوعاً آخر من التمييز: بين معنى «ضعيف» ومعنى «قوي» لمصطلح العقيدة[٢٦]. ويشير المعنى الضعيف إلى وجود افتراض مسبق أو توقع لدى المرء عن نفسه (مثلاً، «أعتقد أنني قادر على فعل ذلك»)، أو افتراض شيء ما للآخرين «إنها تعتقد أن القطار سوف يصل في ميعاده بالضبط»). بينما يفيد المعنى القوي تأكيداً محدداً أكثر مثل «إنني أؤمن بالرب» الذي يستخدم

(٢٥) Richard Gombrich, *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon* (Oxford: Clarendon Press, 1971).

(٢٦) Ruel, "Christians as Believers," in: Lambek, ed., *A Reader in the Anthropology of Religion*, p. 110.

بطرق محددة في سياقات ثقافية مختلفة. ولكن المشكلة تظهر عند أخذ المعنى القوي من السياق المسيحي المحدد، وفرضه، على نحو متعارض، على آخرين باعتباره تعريفاً أو تصنيفاً ـ مثل «يؤمن المسلمون بالله».

ما يحدث هنا، في الواقع، هو أن فكرة الاعتقاد لا تستخدم بصفتها مجرد تعريف فحسب، بل باعتبارها شرحاً. بمعنى أن المعتقد الديني يصبح شرحاً في ذاته: إن عدم إدراكنا لما يفعله أو يفكر فيه شخص يدين بدين آخر، يقودنا إلى اللجوء إلى معرفتنا الأساسية بمعتقداته. ومن ثم نفترض أن الهندوس يتصرفون على نحو ما لأنهم «يؤمنون» بتناسخ الأرواح، بينما يتصرف المسلمون على نحو آخر لأنهم يؤمنون بالله. يحتمل مثل هذا الشرح الصواب كما يحتمل الخطأ، ولكن الذي يفعله هو أنه يبطل عدداً من الشروح الأخرى المحتملة. ومن ثم قد نعتقد أن إحدى النساء الهندوس تتجنب أن تدوس بقوة على عنكبوت لأنها تؤمن بتناسخ الأرواح، بينما يمكن أن يشرح الأمر بسهولة أكثر على أن قدمها متقرحة.

باستخدام مفهوم العقيدة لأجل وصف وتصنيف سلوك الآخرين نكون قد وضعنا فرضية أساسية، وهي أن العقيدة تعتبر «بشكل أساسي أمراً داخلياً وحالة نفسية»[٢٧]. إن الصراع الداخلي الذي ذكرت أنه في قلب المفاهيم المسيحية البروتستانتية المعاصرة حول العقيدة («هل أنا مؤمن؟»، «هل أؤمن بشكل كافٍ؟») لا يمر

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١١١.

به بالضرورة وبالكيفية نفسها الناس من ذوي الثقافات الدينية غير المسيحية. إن ما يشعر به المسلم، في الواقع، ويفكر فيه تجاه الله، قد يوصف بشكل أفضل بكلمة «معرفة» وليس «عقيدة»[٢٨] . أو بطريقة أخرى، قد لا يكون هناك بالفعل جوهر «للمعتقدات» يمكن أن يحدد ويعرف بسهولة على أنه جوهر دين بعينه.

هكذا، وعلى سبيل المثال، قضت الأنثروبولوجية ديبورا توكر بعض الوقت في شمال تايلاند مع بعض الناس الذين يتكلمون الآخا (Akha)[٢٩]، وقد وجدت لدى هذه المجموعة من البشر هوة شاسعة بين «التدين» و«الاعتقاد». لقد كانوا متأثرين بعدد من التقاليد الثقافية الدينية التي أتت إلى المنطقة، بما في ذلك المسيحية الأوروبية والأديان التقليدية الصينية، وقد «تحول» بعضهم إلى هذه التقاليد. ولقد اتبع هؤلاء الناس الممارسات الدينية التقليدية التي أطلق عليها في بداية القرن العشرين «الأرواحية» التي تركز على الإيمان بالأرواح. ولكن تصنيف دين وثقافة الآخا بهذه الصورة هو تصنيف خاطئ بالنسبة إلى توكر، إذ بدت ثقافتهم وديانتهم غير معنية كثيراً بهكذا نوع من الإيمان.

بدلاً من ذلك، تجلى دينهم واستمر من خلال موروثهم وهويتهم الدينية والعرقية التي ميزت بين كون أحدهم من الآخا

---

(٢٨) Needham, *Belief, Language, and Experience.*

(٢٩) Deborah Tooker, "Identity Systems of Highland Burma: "Belief", Akha Zan, and a Critique of Interiorized Notions of Ethno-religious Identity," *Man* (Journal of the Royal Anthropological Institute): (n. s.), vol. 27, no. 4 (1992).

وكونه من أي جماعة أخرى (مثل المسيحيين). ولقد استخدموا تعبير زان (Zan) لوصف ثقافة وهوية الآخا. وكان هذا الزان (Zan) بالنسبة إلى توكر بقي من خلال الحمل: أي «تقليد الحمل» بطريقة تشبه حمل الأرز في سلة على ظهورهم. وعندما وجهت توكر إليهم أسئلة عن «معتقداتهم» قدم الآخا إجابات متنوعة ومشوشة وغير مترابطة، ولكن كان هناك عنصر توافق قوي عندما كان عليهم أن يقدروا ماهية الممارسة الصحيحة أو الزان (Zan). ومن ثم علقت توكر قائلة: «على حد علمي لم تعزل أو تنفى أي عائلة من قرية الآخا بسبب الإجابة بعبارات تنم عن الهرطقة أي بسبب «معتقداتها»، ولكن حدث عزل للناس الذين لم يقوموا بالزان (Zan)»[٣٠].

تتشابه هذه النقطة مع ما أثاره ريول، حيث قال إن مفهوم «المعتقد»، كما يفهم دائماً وبخاصة بمعناه «القوي»، لا يساعد في فهم الممارسات الدينية لبعض الجماعات الدينية والثقافية. لقد رفض بخاصة الفرضية النظرية التي تقول إن «الدين» يقوم دائماً على مجموعة من المعتقدات، وإن هذه المعتقدات تتمثل في مجموعة من العبارات حول «نظام الأشياء» يستوعبها الناس، ويختزنونها بناء على كونها صحيحة أو خاطئة. قد يكون هذا هو الحال بالنسبة إلى تقاليد ثقافية ودينية محددة (مثل المسيحية البروتستانتية في أوروبا وأمريكا الشمالية)، ولكنه قد لا يفيد في سياقات أخرى.

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٨١٥.

تقول توكر إن تعبير العقيدة هو «مصطلح ثقافي غربي خاص ومحدد تاريخياً للتعبير عن العلاقة بالموروث، كما يؤكد باطنية الهوية الدينية ـ العرقية[31]. قد يختلف المصطلح في حالة مجتمع الآخا، إذ تتخذ الهوية الدينية ـ العرقية شكلاً خارجياً مثل الزان (Zan) الذي يحمل[32]. ولكن توكر تؤكد أنها بتلك المناقشة لا تقترح تمييزاً بسيطاً بين الثقافات والأديان الغربية وغير الغربية، بحيث تكون للثقافة غير الغربية فيه أشكال خارجية للدين، بينما يكون للدين (شأنه شأن المعتقد) شكل داخلي في الثقافات الغربية. بدلاً من ذلك، تقول توكر إن الممارسات الدينية والثقافية سوف تتنوع: بمعنى أن «المصطلح النفسي للشكل الداخلي للدين يعد مصطلحاً قوياً في الغرب، وأن الناس في أجزاء أخرى من العالم قد يؤكدون هذا النوع من المصطلحات أو لا يؤكدونه»[33].

خامساً: الإيمان، المبدأ، والبديهة

إضافة إلى ما سبق، لا يعتبر أمر التدين دائماً مسألة عقيدة، بالرغم من أننا نميل إلى توقع أن الاثنين يعتمدان على بعضهما البعض. توضح ماري كيلر هذا الأمر بشكل جيد إذ تقول: «إذا قلت إنني لست متدينة، ولكن أختي متدينة، قد يشعر من يسمع أن في رأس أختي فقاعة حيث تنمي معتقداتها.. إن التدين يفسر على أنه نشاط

(٣١) المصدر نفسه، ص ٨١٦.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٨١٦.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٨١٥.

ذهني»(٣٤)، ومن ثم يبدو أن الناس في الآخا يعيشون من دون هذه «الفقاعة»، أو على الأقل يحملون الفقاعة في سلة على ظهورهم وليس في داخل رؤوسهم.

ولكن تتعقد المشكلة أكثر، حيث نميل إلى افتراض أن هناك فقاقيع أخرى، وأساليب فكرية أخرى، تعيش بجانب (وغالباً مقابل) الإيمان. نفترض بشكل محدد أن هناك اختلافاً بين المعتقد (الديني) والبديهة (غير الدينية). طرح الأنثروبولوجي إدموند ليتش هذه الفكرة بقوة في مقالة عن كيفية وسبب «اعتقاد» البعض بمفهوم «الولادة البتولية»(٣٥). بالطبع، يشير اللفظ إلى فكرة مسيحية محددة حول كيفية الحمل بيسوع المسيح وولادته، من دون أي اتصال جنسي بين أمه ورجل آخر. في الواقع، تعتبر هذه الفكرة جزءاً من العقيدة، كما ذكرت من قبل، وواحدة من أسس الفكر المسيحي (والمعتقد).

على أية حال، ليست فكرة الولادة البتولية قاصرة على السياقات المسيحية. لقد طبقها أيضاً (شأنها شأن مصطلح المعتقد) الباحثون الغربيون على ثقافات أخرى. وأشهر هذه الأمثلة في أستراليشيا وبخاصة بين مجموعات من الأستراليين الأصليين وبين أفراد مجموعة تعيش على جزيرة كيريوينا التي تقع في ميلانيزيا (الجزر

---

(٣٤) Mary Keller, *The Hammer and the Flute: Women, Power, and Spirit Possession* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2002), p. 6.

(٣٥) Edmund Leach, "Virgin Birth," in: Edmund Leach, *Genesis as Myth and Other Essays* (London: Jonathan Cape, 1969).

الواقعة في المحيط الهادئ شمالي شرق أستراليا)[٣٦]. في هذه الحالات، اكتشف المسافرون والأنثروبولوجيون في أواخر القرن التاسع عشر نقصاً فاضحاً في المعرفة (أو جهلاً) بحقيقة تبدو واضحة، وهي أن تناسل الإنسان، وبخاصة الحمل، يستلزم إقامة علاقة جنسية متباينة الجنس. ولكن مالينوفسكي نفسه استنتج أن هؤلاء الناس ببساطة لا «يعرفون» هذه الحقائق، وأنهم يعتقدون بدلاً من ذلك في تجسد الأرواح التي تدخل في النساء عندما يستحممن في البحر. ولكن عبارة «الولادة البتولية» لم تكن في حد ذاتها مرتبطة بتفاصيل أفكار الناس في كيريوينا حول الحمل، إذ أكدوا بشدة لمالينوفسكي أنه لا يمكن حدوث حمل بهذه الطريقة إذا كانت المرأة عذراء.

لم يقم ليتش نفسه بإجراء أي بحث مباشر جديد حول الناس في أستراليا أو ميلانيزيا، ولكنه وضع أساساً لمناقشته ضد هذا الاستنتاج على عمل مالينوفسكي (وآخرين). يبدو، بالنسبة إلى ليتش، أن هناك تمييزاً عنصرياً صارخاً ومفرطاً إذا افترضنا أن مثل هؤلاء البشر يجهلون مثل هذه (الحقائق الحياتية) الواضحة والمعروفة على مستوى العالم. ويقول ليتش إن مالينوفسكي أخفق في التعرف إلى اختلاف أساسي بين أنواع التفكير، أو أنواع من المعرفة. أي بين

(٣٦) درسها الأنثروبولوجي برونيسلاو مالينوفسكي، انظر: Bronislaw Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life Among the Natives of the Trobriandislands, British New Guinea* (London: Routledge and Kegan Paul, 1932), pp. 14-78.

البديهة أو المعرفة العملية التي يقول إنها تختلف تماماً عن (وتعلو على) المعرفة الدينية أو المقدسة أو «العقيدة»[٣٧].

ومن ثم يقول ليتش إن الناس في كيريوينا يعرفون ببداهتهم ـ شأنهم شأن البشر كافة ـ أن المرأة لا يمكن أن تحمل من دون إقامة علاقة جنسية مع رجل. ولكن عقائدهم (أو معتقداتهم) الاجتماعية والدينية تخبرهم بشيء مختلف، وهو أن كل إنسان يولد عضواً كاملاً في جماعته (دالا) المكونة من أقاربه، وتمرر إليه معتقداتهم عن طريق الأم. وطالما أن نوعي المعرفة منفصلان سوف يبقى الناس في كيريوينا سعداء. ولكن إذا حاول دخيل، مثل أنثروبولوجيي فضولي من أوروبا، أن يضع الخطابين جنباً إلى جنب، فسوف تحدث مشكلة حتماً: وتنتصر العقائد على البديهة.

وبطريقة مماثلة، قدم كليفورد غيرتز اختلافاً أكثر دقة بين ما سمّاه «المنظور الديني» وكل من «المنظور البديهي» و«المنظور العلمي»، وكذلك «المنظور الجمالي»[٣٨]. ويوضح غيرتز العناصر الأساسية للمنظور الديني التي تجعله مختلفاً عن المنظور البديهي، في ما يلي:

يتخطى [المنظور الديني] حقائق الحياة اليومية ليصل إلى حقائق أكثر عمقاً، تصححها وتتصارع معها، ولا يعتبر اهتمامه الأساسي هو التحرك بناء على هذه الحقائق الأكثر عمقاً، بل قبولها

---

(٣٧) Leach, "Virgin Birth," pp. 93 and 107-108.

(٣٨) Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture* (London: Fontana, 1973), pp. 111-112 and 119-122.

والإيمان بها... إن الشعور بكون الشيء «حقيقياً بحق» هو الذي يقوم عليه المنظور الديني(٣٩).

قد تظهر هذه التفرقة بين البديهة والمعرفة الدينية (أو المعتقد) بشكل منطقي للوهلة الأولى. ولكن هل من الصحيح أن نفترض أن البديهة أكثر عالمية من فكرة المعتقد، وأن الاثنين دائماً منفصلان؟ في بعض السياقات الدينية والثقافية قد نرى الاثنين مرتبطين ومتطابقين بالفعل، وبخاصة على مستوى التجربة. بمعنى أن المنظور الديني ليس بالضرورة منفصلاً عما يطلق عليه البديهة. يشير طلال أسد(٤٠) إلى أن هذه التفرقة تفترض أن هناك نظرة بديهية عالمية إلى العالم على النحو الذي هو عليه بالفعل، بينما تعتبر النظرة الدينية مرتبطة بالثقافة بشكل أكبر، ومن ثم تختلف النظرتان. وما هو أكثر من ذلك أن هناك مفارقة بالنسبة إلى غيرتز (إن لم تكن بالنسبة إلى ليتش)، وهي أن النظرة الدينية يمكن أيضاً أن تؤثر في النظرة البديهية التي ترتبط في ذاتها بالثقافة. ومن هذا المنطلق لا تعتبر أي منهما نظرة مباشرة أو مسلم بها، لإنهما يتأرجحان بين الأفكار «الحقيقية» و«الحقيقية بحق».

نعود الآن إلى مثال «الولادة البتولية»: وجد الأنثروبولوجي روبرت تونكينسون(٤١) نفسه حائراً عندما حاول أن يطبق التفرقة

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٤٠) Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity*, p. 52.

(٤١) Robert Tonkinson, "Semen Versus Spirit-child in a Western Desert Culture," in: L. R. Hiatt, ed., *Australian Aboriginal Concepts* (Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies, 1978).

التي اقترحها ليتش بين العقيدة والبديهة في سياق حقل عمله، بين مجموعة من الأستراليين الأصليين يدعون جيجا لونج موب في الصحراء الغربية. في الواقع لقد وجد تونكينسون أن هذه التفرقة تبسِّط صورة معقدة على نحو غير ضروري. وبغض النظر عن حالة الجيجا لونج في الألفية السابقة قبل الاتصال بالأوروبيين، هناك في العصر الحالي تفاعل شديد بين أساليب تفكير الأوروبيين وخطابات الجيجا لونج حول مفهوم البشر. بمعنى أن الأمر كان أمر معرفة عامة ـ وبخاصة بين شباب الجيجا لونج ـ في كون الأستراليين الأوروبيين البيض يعتقدون أن هناك صلة بين ممارسة الجنس والحمل، وهذا ما كان سيقوله البيض لـ «سكان الأصليين الجهال» في كل مناسبة ممكنة.

وعلى أي حال، ما زالت غير واضحة المعالم أفكار الجيجا لونج بعد هذه الحقبة من الاتصال (بالأوروبيين). فقد وجد تونكينسون الرجال الكبار في الجماعة متشددين، ويعتبرون أن الحديث عن السائل المنوي أو فترة الطمث «حديث قذر». كما كان كريهاً أن يذكروا أشياء تتعلق بالحمل ـ الذي يحدث نتيجة تجسد «الأرواح» الحالمة داخل الإنسان ـ وقد وصل ذلك إلى رفض قاطع للمعرفة الغربية (المعنية بالجوانب الفيسيولوجية للحمل) مرجحين طريقة معرفة الجيجا لونج. لقد طفى هذا الصراع بين المنظور الديني والمنظور الثقافي على السطح، بناء على علاقات فرض السلطة غير المتكافئة بين الأوروبيين البيض والأستراليين الأصليين.

ولكن كان من الممكن أيضاً أن يفسر هذا الأمر بناء على «عدم التكافؤ» (عدم تناسب) بين طريقتين لمعرفة العالم مختلفتين تماماً. على خلاف تفرقة ليتش بين البديهة (المعرفة الحقيقية) والعقيدة المقدسة (المعتقد الديني) نجد أن ما رآه تونكينسون في سيناريو الجيجا لونج كان معرفة دينية بديلة. إن مثل هذه المعرفة تقوم على التجارب الشخصية، وكذلك تنتج منها، وكانت، بالتساوي، بدهية بالنسبة إلى هؤلاء الذين يعرفونها (وليس الذين يؤمنون بها) كتلك التي وضعها الأوروبيون البيض.

سادساً: الاعتقاد والممارسة

يعتبر من غير المجدي في هذه المناقشة تأكيد المعتقد، وبخاصة في عملية الاختزان النفسي للمعتقد (بمعنى أن نطرح سؤالاً: «هل يعرف أو يؤمن الناس في كيريوينا/جيجا لونج «بحق»؟»). إن شرح ليتش وتقديم المنظور الديني «العقائدي» على المعرفة البديهية، من شأنه أن يحجب عنا نقطة مهمة، وهي أن المعتقد بالنسبة إلى هؤلاء المعنيين بالدراسة لا يشكل أهمية. بدلاً من ذلك، إذا رغبنا في استخدام لفظ «دين» في هذا السياق، فإن الجانب «الديني» من هذا الطرح لا يعتمد على فكرة بسيطة تقول إن الكيريوينايين والجيجا لونج لديهم معتقدات حول «أطفال الأرواح». بل يجب أن نركز على ممارسة مثل هذه المفاهيم الدينية في الأذهان وفي الأجسام، أجسام النساء، وبخاصة لأنهن يحملن الأجنة ثم يقمن بوضعها.

إن الأفكار الدينية والفرضيات، في صيغ تشبه ما نسميه بالمعرفة أو البديهة، تشكل هذه الخبرات عن الحمل والوضع وتؤدي بالأجسام أي بأجسام النساء الكيريويناايين بطريقة لا يمكن أن تفصل المعتقدات الدينية عن الخبرات الجسدية. في الوقت نفسه، تختلف مفاهيم الكيريويناايين (الرجال والنساء) حول الأجساد عن مفاهيمنا «نحن» (التي اعتبرها ليتش مفاهيم بديهية عالمية)، ولا يمكن أن يتم إدراكها إلا عن طريق التكوينات الدينية. باختصار، إن ما نختار أن نسميه «دين» هو هنا الجسد، أو بطريقة أخرى هو كيفية استخدام وإدراك الناس لأجسادهم ولأجساد («الآخرين»). من هذا المنطلق يعتبر المعتقد الديني أكثر من مجرد «فقاعة في المخ»، إنه شيء يتخلل جسد الإنسان بالكامل.

تعيدنا هذه النقطة إلى عدد من المسائل التي أثرناها في الفصول السابقة. إن مفهوم الذاتية، الذي ناقشته إيريغاراي (الفصل **الرابع**) بشكل خاص، يصف مثل هذه الخبرات المجسدة. وليست عملية «صيرورة المقدس» بالنسبة إلى إيريغاراي خبرة عقلية مجردة ولكنها مخزونة في ذاتيات النساء الثقافية المجسدة. كما يمكننا العودة إلى منظور لويس ألتوسير (الفصل **الثالث**) الذي يعتبر أن للأيديولوجيا (بما في ذلك الأيديولوجيا الدينية) «وجود مادي» يشبه ولا يشبه، في الوقت ذاته، مادية حجارة الرصف أو البندقية مثلاً[٤٢]. ويمضي

---

(٤٢) Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses," in: *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*, edited and introduced by John Storey (London: Harvester Wheatsheaf, 1994), p. 156.

ألتوسير ليقول إنه بالنسبة إلى الشخص («الذات») وجود معتقده (أو معتقدها) هو مادي لأن أفكاره هي أفعاله المادية، تؤدي إلى ممارساته المادية، وتتحكم فيها الطقوس المادية التي تعرف بأنها الأدوات الأيديولوجية المادية التي يستقي الشخص أفكاره منها[٤٣]. ثمة فروقات بين هذه الأشكال المختلفة من المادية، «إن ماديات... الذهاب إلى القداس، والركوع على الركبتين، ورسم إشارة الصليب أو (mea culpa)، وقول جملة وتلاوة صلاة والندم والنظرة ورعشة اليدين والخطاب الشفوي الخارجي أو الحديث النفسي «الداخلي» (الضمير)، لا تعتبر جميعها المادية نفسها»[٤٤].

باختصار، هناك تفاعل معقد بين «الاعتقاد» والفعل: لا يمكن فصل مظهري السلوك البشري أحدهما عن الآخر.

سابعاً: كاثرين بيل، بيير بورديو، وسياق الفكر والفعل

توجه كاثرين بيل نقدها إلى ما يبدو أنه فرضية نظرية بسيطة للتمييز بين ما يقال وما يفعل. أي بين الفكر والممارسة، أو كما يقال، بشكل آخر بين المعتقدات والطقوس. إن مثل هذا التمييز لا يؤدي إلى ما يعتبر تفرقة غير جدية فحسب، بل يميل إلى تأكيد سيطرة الفكر على الممارسة، من خلال وضع الفكر في المرتبة الأولى وجعل الممارسة

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٥٧.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

تابعة له[45]. وتشير بيل إلى الفرضية الشائعة التي تقول إن الطقوس هي تنفيذ (أو أداء) لوجهات النظر والمعتقدات. وفقاً لما تقوله بيل، تعتبر مشكلة هذا الاتجاه هي أنه يشجعنا على النظر إلى «الطقوس» وكأنها شيء قائم ذاته، وله فعل محدد (مثل التأمل أو دمج المعارضات)، ومن ثم يخدم في حل المشكلات التي تواجه الباحثين عند اعتمادهم على التمييز بين الفكر والعقل[46].

لا يعتبر هذا التمييز محايداً، لأنه يحمل في طياته تفضيلاً أساسياً للفكر على الفعل: إنه يميز الذات « المفكرة» عن الشيء «العامل» أو ـ مع دفع الأمر نحو نتاجه المنطقي ـ الذات «المفكر» عن الشيء «غير المفكر»[47]. يعرف هذا الاتجاه بميله القوي ـ من بين الدراسات الدينية التقليدية ـ نحو البحث في النصوص الدينية والمعتقدات/المذاهب بوصفها أسساً «للأديان» (كما سوف أناقش في الفصل السابع). ولكن كما تقول بيل، يمكن التغلب على هذا الاتجاه بشكل جزئي عن طريق الأخذ بزمام اتجاه بديل يركز على الطقوس باعتبارها وسيطاً أو معبّراً عن الفكر عن طريق الفعل.

يمكن حل المسألة، وفقاً لبيل، باستخدام عمل السوسيولجي الفرنسي بيير بورديو[48] الذي يطلق على الاتجاه الخاص به «نظرية

(٤٥) Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (Oxford: Oxford University Press, 1992), pp. 30-54.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٤٨) Pierre Bourdieu: *Outline of a Theory of Practice*, translated by Richard Nice (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1977), and *The Logic of Practice*, translated by Richard Nice (Cambridge, MA: Polity Press, 1992).

الممارسة». تصعب قراءة معالجة بورديو لهذا الأمر، ولكن أساس نظرية الممارسة هذه هو مفهوم «الأبيتوس» الذي يشير بشكل واسع إلى السياق الثقافي الذي يعيش فيه الناس، ويمارسون فيه حياتهم. بل إن سياق الفكر والفعل «الأبيتوس» يشير إلى «مجموعة النزعات العادية التي «يعطي من خلالها البشر شكلاً وصيغة للتقاليد الاجتماعية»... وهو القالب الذي تصب من خلاله البنيات الموضوعية في داخل النزاعات (الذاتية) التي تنتج الممارسات(٤٩). يصف بورديو سياق الفكر والفعل «الأبيتوس» أنه يمثل أنظمة النزعات المحولة، طويلة المدى، والبنيات المبنية مسبقاً لتعمل على بناء البنيات، بمعنى أنها مبادئ تولد الممارسات والصور وتنظمها(٥٠).

توضح لنا هذه العبارات المأخوذة عن بورديو، أن سياق الفكر والفعل «الأبيتوس» ليس فكرة يسهل التعبير عنها. ولكنها فكرة تستحق التفكير وبخاصة من أجل مفهوم المعتقد في سياق دراسة الدين. وترى بيل أن مفهوم سياق الفكر والفعل «الأبيتوس» يساعد في كسر التفرقة غير المجدية بين الفكر والفعل. فبدلاً من القول إن الاثنين منفصلان، يجدر بنا أن نرى الفعل شكلاً من أشكال تجسيد وممارسة الفكر، وبالمثل يمكن أن يفهم الفكر من خلال الفعل أو الممارسة التي تجسده فحسب. يصف مصطلح «الأبيتوس» ويحدد السياق الذي تظهر فيه ممارسة الفكر والفعل، إنه المكان (الأماكن) الثقافي الفعلي الذي يُمارس الناس فيه حياتهم الثقافية والدينية.

---

(٤٩) Bell, Ibid., p. 79.

(٥٠) Bourdieu, *The Logic of Practice*, p. 53.

يرتبط الكثير من هذه المناقشة بموضوع الأصالة الذي ذكرته في الفصل السابق: عندما أتصرف فإنني لا أتصرف بمفردي كأنني شخص منعزل، لأن أفعالي (وأفكاري) تنشأ عن كوني ذا ثقافة محددة، ومن ثم هناك تأثيرات ثقافية ودينية في «ميولي» العامة. وتساعد هذه التأثيرات في تشكيل ما أفعله بالرغم من أنني بصفتي فرداً أتصرف بالأصالة عن نفسي وبإرادتي الحرة (حيث إنني غير مبرمج مسبقاً أو لم أتعرض لغسيل مخ). إن التفاعل بين هذه الأفعال والتأثيرات كافة، والميدان أو الحقل الذي تظهر فيه هذه الأشياء كافة هو الذي نطلق عليه سياق الفكر والفعل أو الأبيتوس.

نعود هنا مرة أخرى إلى فكرة المعتقد الديني: إذا سلط الموروث الديني الضوء على عملية اختزان الفرضيات أو المعتقدات (كما يظهر في كثير من التعاليم المسيحية)، فإن هذه المعتقدات بحاجة إلى أن تدرك في إطار أوسع لسياق الفكر والفعل الذي توجد فيه. دعونا نبسط الأمور إلى أقصى درجة. قد يشير ذلك إلى أننا لا نتعلم بحق الكثير من خلال ما يقال لنا إن المسيحيين «يؤمنون بالرب الثالوثي». إن مثل هذه الجملة تعقل بشكل أفضل إذا ارتبطت بسياق محدد (مثل: مجموعة من الكاثوليكيين في نيوجيرسي)، وبالطرق التي من خلالها نستنبط مثل هذه العبارات (المعتقد) في هذا السياق.

في بعض الأحيان مثلاً، قد تفهم العبارات الدالة على المعتقد بالإشارة (ضمن أشياء أخرى) إلى قدسية مراحل الحياة البشرية كافة، بما في ذلك مرحلة الأجنة. قد يمنع أحد الكاثوليكيين من نيوجرسي

سياق فكر وفعل، حيث يمارس المعتقد بناء على رفض مبدئي للإجهاض. ولكن في سياق فكري وفعلي آخر في المدينة نفسها أو في الشارع نفسه، قد يمارس المعتقد بطريقة مختلفة تماماً. أي أن الأمر ليس له صلة بحقوق الجنين، ولكن بحرمة حقوق البشر (وبخاصة النساء) في تجنب كبت نظام اجتماعي قائم على عدم المساواة العميقة بين الجندرين. تتشكل في أي من السياقين فكرة أصالة المرء عن نفسه لدى المشاركين في الحدث بواسطة معتقداتهم وتفاعلهم مع الآخرين الذين لهم معتقداتهم وممارساتهم الخاصة. وتنتج الأفعال التي يقومون بها من هذه الشبكات والمسارات المعقدة للقوى الثقافية والاجتماعية.

ملخص

- يفترض دائماً أن المعتقد عنصر مركزي مهم في دراسة الأديان. ولكن مفهوم المعتقد يحمل الكثير من الأحمال النظرية والأيديولوجية، لأن المرء يطبق مفهوماً مسيحياً بروتستانتياً سائداً على سياقات غير ملائمة وغير مسيحية في الأغلب.
- قد تصنف الكثير من دراسات الدين بدراسات اختزالية أو فينومينولوجية، ويظل الاثنان يركزان على فكرة الدين باعتباره معتقداً. تميل الاختزالية إلى افتراض أن الدين «زائف». بينما تميل الفينومينولوجيا إلى اعتبار الدين شيئاً متفرداً في ذاته.

- يعتبر مصطلح «المعتقد» مصطلحاً غامضاً، حيث تصعب معرفة إذا كان من الممكن تطبيقه على الممارسات الدينية لأناس آخرين، وقد يكون مصطلح آخر بديلاً مثل «المعرفة» مصطلحاً ملائم.
- من أجل دراسة المعتقدات يجب أن نضعها في سياق أوسع ضمن إطار فكري وفعلي محدد، أو سياق ثقافي، ومن خلال سياقات مختلفة، بدلاً من معاملة المعتقد بوصفه مفهوماً مجرداً.
- إن المعتقدات التي قد تكون لدى المسيحيين (وغيرهم) لا يمكن ببساطة أن تختزل وتعتبر مجرد «فقاعات في المخ»، حيث تمارس المعتقدات وتؤدى بقدر ما نفكر فيها.

■ لمزيد من القراءة والاطلاع

لقد تم إعادة طبع المقالة التي كتبها مالكولم ريول (Malcolm Ruel) حول «المسيحيون كمؤمنين» "Christians as Believers," في: *A Reader in the Anthropology of Religion* (٢٠٠٢)، وهي نقطة بداية جيدة لمعرفة كيف يتحدث الأنثروبولوجيون المحدثون عن موضوع الاعتقاد. هناك أيضاً بعض المناقشات المفيدة حول التاريخ، ومعنى كلمة الاعتقاد في عمل و. سي سميث (W. C. Smith) الكلاسيكي *The Meaning and End of Religion* (١٩٧٨). ومن المقالات التي تمثل تحدياً كبيراً، ولكنها تستحق القراءة والاطلاع هي مقالة طلال أسد "The Construction of Religion as an Anthropological Category" في كتاب *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity* (١٩٩٣).

ويمكنك الاطلاع على: John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (1989),

الذي يمثل رأيه حول الوجود المادي، حيث يعتبر عنوانه إفشاء عن تخيلاته اللاهوتية. أما عن كتابات ميرسيا إيلياد، فمن الصعب إيجازها ولكن يعتبر كتاب *Patterns in Comparative Religion* (١٩٦٣) نقطة بداية جدية للقراءة. وللاطلاع على نقد ممتاز لميرسيا إيلياد يمكنك قراءة:

Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion* (1997), and Donald Wiebe, *The Politics of Religious Studies* (1999).

كما قدم تيموثي فيتزجيرالد (Timothy Fitzgerald) في كتابه: *The Ideology of Religious Studies* (٢٠٠٠) نقداً جيداً لبعض الافتراضات اللاهوتية التي تكمن وراء هذه المحاولة لتطبيق مفهوم «الاعتقاد» باعتباره الفئة الرئيسة في دراسة الدين. وقدم دافيد تشيدستر (David Chidester)، في دراسته "Colonialism" موجزاً جيداً جداً عن الطرق التي طبقت بها الأفكار الدينية على غير الأوروبيين أثناء تاريخ الاتصال الاستعماري. واستخدمت كاثرين بيل (Catherine Bell) «النظرية العملية»، انظر لها:

Ritual Theory, Ritual Practice (1992), *and Ritual: Perspectives and Dimensions* (1997).

أما كتاب ماري كيلر (Mary Keller): *The Hammer and the Flute* (٢٠٠٢) فيحتوي على بعض المناقشات المهمة لعملها.

يمكنك أيضاً الاطلاع على مقالتي الخاصة:

Malory Nye, "Religion, Post-Religionism, and Religioning: Religious Studies and Contemporary Cultural Debates," *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 12, no. 4 (2000).

وحول بورديو، يمكنك الاطلاع على:

Richard Jenkins, *Pierre Bourdieu* (1991), and Jeremy F. Lane, *Pierre Bourdieu: A Critical Introduction* (2000).

الفصل السادس

الطقوس

انتهى الفصل السابق عند نقطة تفيد أنه من غير المجدي أن نفرِّق بين المعتقد الديني والممارسة الدينية. إذ ليس التدين مجرد حمل لبعض الأفكار في الرأس فحسب، بل هو مرتبط بتنفيذ بعض الأشياء أيضاً. من الواضح أن الدين يمارس من خلال الطقوس أو الأفعال الطقسية (بالرغم من أنه لا ترتبط الطقوس كلها بالضرورة بالدين). وسوف أقوم في ما يلي ببحث الوسائل الكثيرة التي يمكن من خلالها محاولة فهم وترجمة بعض الطقوس. ولكن ممارسة الدين لا تتمثل في الطقوس فحسب، حيث تعتبر الطقوس نوعاً واحداً فقط من الممارسات الجسدية التي يتمثل فيها الدين. ويمارس الدين بشكل أوسع في حياة الناس وأنشطتهم اليومية، وكيفية تفاعلهم مع الأشياء المادية الأخرى مثل النصوص والأهداف والأماكن.

أولاً: الطقوس، والطقوس كأفعال

كما وجدنا في الكثير من المصطلحات الأساسية في دراسة الدين، فإن مصطلح «الطقوس» ليس مباشراً ومستقيماً كما يبدو. بداية، هناك حد خادع بين الدين والطقوس ـ شيء يمكن أن يكون طقساً ولكنه ليس بالضرورة تديناً ـ وربما العكس بالعكس أيضاً. في بعض الأحيان، ترجح كفة مصطلح «الطقوس» على مصطلح «الدين»، لأنه يغطي مفاهيم أكثر مباشرة وأقل تجريدية من مصطلح الدين.

وفي الحقيقة، يقترح بعض الكتّاب، مثل الأنثروبولوجي موريس بلوتش[١]، أن دراسة الدين سوف يحاط بها بشكل أفضل إذا ما قمنا بدراسة الطقوس. وقد يكون ذلك بديلاً مفيداً لحل المشاكل التي واجهناها مع مصطلح «الدين». ولكن مصطلح الطقوس يعتبر مفيداً حيثما يوجد تأكيد على ممارسة الدين بمعنى ما يفعله الناس، بينما يميل الاتجاه التقليدي في دراسة الدين (النصوص والمعتقدات) إلى تعتيم هذه المنطقة.

أثارت كاثرين بيل مجموعة من المشكلات المهمة، تتعلق بمصطلح «الطقوس»، وكنت قد ناقشت عملها جزئياً في الفصل السابق. قالت كاثرين بيل في إثنين من الكتب الأكثر أهمية التي نشرت في التسعينيات من القرن العشرين (**النظرية الطقسية، والممارسة**

---

(١) Maurice Bloch, "Religion and Ritual," in: *Encyclopaedia of Social Science* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985).

الطقسية والطقوس»[٢]. إن مصطلح طقوس في حد ذاته مصطلح مضلل لأننا حين نتكلم عن «الطقوس» نقترح أن «هذه» الطقوس تعتبر «شيئاً» له طبيعته الخاصة. يستخدم مصطلح «طقوس» لأجل وصف مجموعة من الأنماط السلوكية شديدة التنوع، الأمر الذي يساعدنا في محاولة فهم الأشياء «الأنشطة» التي يقوم بها أناس آخرون. وأشير هنا إلى أن هذه هي المشكلة نفسها التي مررنا بها (في الفصل الأول) في طرحنا لمصطلح «الدين». إن الدين والطقوس لا يعتبران «شيئين»، بالمعنى التقليدي للكلمة، بل يمثلان مصطلحين يشيران إلى مجموعة متنوعة من الطرق التي يتصرف بها ويسلكها الناس في هذا العالم. فالطقوس لا تعتبر «شيئاً» ولا تقوم بفعل «شيء»: ولكن الناس هم من يقومون بأداء الطقوس. تقترح بيل تجنب استخدام مصطلح «الطقوس» ما أمكن (بالرغم من أنها هي نفسها لم تستطع أن تفعل ذلك في عنواني كتابيها). من أجل تشجيع الباحثين على تناول الطقوس بشكل مختلف، من أجل تأكيد عمليتها، اقترحت بيل بدلاً من استخدام هذه الكلمة، استخدام العبارة البديلة «جعل الشيء طقسي» من أجل الحديث عن السلوك الطقسي كشكل من أشكال النشاط (أو الممارسة) التي تُؤدّى «بحس طقسي».

إن الأمر لا يعتبر مجرد إضاعة وقت في بحث أمور أكاديمية لا داعٍ لها، فمن الأسهل أن نقول «طقس» وأن نعتاد الحديث عن

---

(٢) Catherine Bell: *Ritual Theory, Ritual Practice* (Oxford: Oxford University Press, 1992), and *Ritual: Perspectives and Dimensions* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

الطقس والطقوس بشكل عملي. بالطبع تعتبر كلمة «Ritualisation» كلمة أصعب. ولكننا إذا فكرنا بتأنٍ في كيفية استخدام كلمة «طقوس»، نجد أن اقتراح بديل لفكرة جعل الشيء طقسي يجعلنا نرى هذه العملية من زاوية مختلفة. عندما ننظر بعين بيل إلى الأفعال الطقسية، فإننا نعطي اهتماماً بسيطاً «للطقوس» في ذاتها (كأفعال معروفة مسبقاً ذات طبيعة خاصة)، وتركيزاً أكبر على طريقة هؤلاء الذين يمارسون الطقوس في جعل أشياء محددة تحدث. بمعنى أنه يطلق على الأفعال التي تسمى «طقوس» هذا اللفظ، لأنها وسيلة لخلق واستخدام حس تفعيل الطقوس ـ إذا صح أن نقول ذلك ـ أو حس بالطقوس كأفعال تؤدى.

ولكن على الرغم من قول ذلك، نرى أن ذلك لم يقدم أجوبة عن الأسئلة الأساسية التي قد نحملها في أذهاننا عما يشير مصطلح طقوس، وعن السبب وراء كون الطقوس (أو الطقوس كأفعال) عنصراً أساسياً في دراسة الدين.

ثانياً: ما هو الطقس؟

دعونا نبدأ ببعض المحاولات لتعريف الطقوس. يقترح رونالد غرايمز، في كتابه **بدايات في دراسات الطقوس**، «أن تفعيل الطقوس يحدث كما ينفذ أشخاص الرسوم المتحركة إشارات إخبارية في مقابل التفتح خلال الأوقات الحاسمة في الأماكن المحددة»(٣). وتقول

(٣) Ronald L. Grimes, *Beginnings in Ritual Studies* (Washington, DC: University Press of America, 1982), p. 55.

فيليشيا هيوز ـ فريلاند: «تشير الطقوس بشكل عام إلى الخبرات والإدراكات البشرية في أشكال معقدة يصوغها الخيال الذي يجعل الحقيقة أكثر تعقيداً، ويضفي عليها لمسة تجعلها غير طبيعية، أكثر مما تفترض الخبرات البشرية للأجواء الدنيوية»(٤). كما تقول كاثرين بيل في كتابها: **النظرية الطقسية، الممارسة الطقسية** إن «النظر إلى الطقوس كأفعال يعد مسألة استراتيجيات ثقافية متنوعة من أجل فصل بعض الأنشطة عن أنشطة أخرى ومن أجل خلق وفرض تفرقة نوعية بين ما هو «مقدس» وما هو «دنس أو دنيوي»، ومن أجل جعل هذه التفرقة تنتسب إلى فكر الحقائق من أجل السمو فوق قوى العوامل البشرية»(٥). بينما تعتبر الطقوس بالنسبة إلى فيكتور تيرنر عبارة عن «سلوك رسمي معد لمناسبات ليست مكرسة للروتين التكنولوجي المرتبط بالاعتقاد بالكائنات أو القوى الروحية (غير المتصلة بالخبرات العملية)»(٦).

يتفق معظم هؤلاء الكتاب على أن الطقوس تعتبر مسألة فعل شيء ما، وأداء حركات وأنماط معينة من السلوكيات والمشاركة في هذه السلوكيات بصور معينة. ولكن ربما يكون من الحكمة ألا نحاول وضع تعريف محدد للطقوس ـ شأنها شأن تعريف الدين ـ لأن هناك كتّاباً، مثل بيل، اقترحوا أنه لا يوجد ما يسمى تعريفاً عالمياً

(٤) F. Hughes-Freeland, ed., *Ritual, Performance, and Media* (London: Routledge, 1998), p. 2.

(٥) Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, p. 74.

(٦) Victor Turner, *From Ritual to Theater and Back: The Human Seriousness of Play* (New York: PAJ, 1982), p. 97.

للشيء، لأن ماهية الطقوس تحدد إلى حد كبير بالاعتماد على السياق المحيط بها.

من الواضح أن السلوكيات الطقسية هي عامل مهم للغاية في الحياة الثقافية، لأنه في الواقع من المستحيل أن نفكر في ثقافة لا وجود للطقوس فيها. ولكن معظم السلوكيات الطقسية تؤدى بشكل غير انعكاسي، أي أنها تؤدى بناء على عادات من دون حتى التفكير في ما إذا كان هناك معنى أو هدف من وراء هذه الأفعال أم لا. في الواقع، إن أوتوماتيكية الفعل الطقسي في بعض الأحيان هي التي تشجعنا على تسميته بـ «الطقس»، بمعنى أنه سلوك طقسي بناء على كونه فعلاً يحدث من دون تفكير وبغير قصد معين؛ فمثلاً، عندما نحيي صديقاً لنا في الشارع، فإننا لا نعكس أهمية التحية. إننا نتصرف بناء على ما هو متوقع، فنقول «مرحباً»، ونلوح بأيدينا، أو نصافح من أمامنا، ونقول «كيف حالك؟». ولكن ليس كل فعل طقسي يُؤدى من دون تفكير على هذا النحو، فهناك الأفعال الطقسية التي تُؤدى بأشكال توحي أكثر بقدسيتها؛ فمثلاً، عندما يتناول عباد في كنيسة مسيحية عشاءهم الرباني، فإننا نتوقع منهم أن يكونوا جادين وأن يعكسوا أهمية الطقس الذي يؤدونه. في هذه الحالة، نفهم أن الفعل الطقسي له معنى، وأن على هؤلاء المشاركين في أدائه أن يحاولوا فهم هذا المعنى.

لكنه لا يوجد مظهر واحد للفعل الطقسي يمكن اختصار مثل هذا النشاط فيه. إن الأفعال الطقسية «تؤدي» أشياء كثيرة بأشكال

مختلفة، وبالطبع يستقبلها من يشاركون فيها بأساليب مختلفة؛ فعندما أحضر حدثاً طقسياً معيناً ـ مثل زواج أحد أصدقائي أو جنازته ـ فإن معنى وغرض وخبرة هذا الحدث سوف تكون مختلفة بالنسبة إلي عن أي شخص آخر يحضر الحدث نفسه. إننا بحاجة إلى إبقاء ذلك في أذهاننا عند الحديث عن الطقوس والأفعال الطقسية: إن الغرض من وراء دراسة الطقوس وتحليلها هو محاولة إدراك الأساليب الكثيرة التي تؤدى بها وتعايش من خلالها الأنشطة الطقسية، وكذلك إدراك الأشياء الكثيرة التي تمر بالفرد (أو الجماعة) المشارك في فعل محدد من الأفعال.

يمكننا التركيز على ثماني طرق مختلفة للنظر في الطقوس، من أجل رسم بعض تفاصيل الجوانب المتعاكسة للأنشطة الطقسية، وأيضاً من أجل رؤية كيفية سعي كتّاب متعددين إلى ترجمة هذه الأنشطة. هذه الطرق هي كما يلي: (أ) المعنى، (ب) الرمزية، (ج) التوصيل، (د) الأداء، (هـ) المجتمع، (و) التكرار، (ز) التحول، (ح) القوة. قد تختلف درجة أهمية أي من هذه العناصر بالنسبة إلى أي طقس محدد من الطقوس، ولكنها جميعاً تعتبر مهمة حتى درجة معينة.

باختصار، إن أنواع الأفعال التي نطلق عليها تعبير طقس يمكن أن تكون أي نوع من أنواع السلوك: الأفعال الدينية الواضحة، وكذلك الأفعال التي لا يبدو أن لها صلة كبيرة بما نتوقع أن يكون عليه «الدين»؛ فالسلوكيات الطقسية يمكن أن تتراوح بين أشياء بسيطة،

كقول مرحباً أو زيارة مدير بنك، وبين طقوس وأنشطة دينية معقدة مثل الزواج والختان والجنازات، وحتى الأحداث القومية مثل مراسم تقليد الرئاسة أو المناسبات التذكارية أو احتفالات التتويج. يرى رونالد غرايمز أن هناك ١٦ فئة مختلفة من الطقوس (تضم مراسم إقرار قانون ما، ومراسم الزواج والحج والعبادة، وطقوس أخرى)، بينما تقسم كاثرين بيل الطقوس إلى أربع فئات (مراسم إقرار قانون ومراسم تذكارية ومراسم الاستبدال والتبادل وطقوس التعذيب). وسواء اخترنا أياً من الفكرتين، فتعبير طقوس يقصد به الإشارة إلى مجموعة متنوعة من الأنشطة. وفي معظم الحالات، إن لم يكن كلها، ينطوي أي فعل، يوصف بأنه طقسي، على بعض الرموز والأفكار والسلوكيات المميزة التي تجعل من حدث ما حدثاً طقسياً.

ثالثاً: الطقوس والمعنى

هناك افتراض أساسي في ما يتعلق بالأفعال الطقسية، وهو أن هناك معنى وغرضاً لهذا الفعل، حتى إن لم يكن هذا المعنى واضحاً في الحال؛ فمثلاً لا تعتبر تحية صديق مجرد فعل وظيفي، ولكنها تعبر عن علاقة قائمة بين فردين، وتعبر عن مدى قوة العلاقة من خلال نوع التحية (وكيفية أدائها)؛ فمثلاً، قد نحتضن أمهاتنا ونصافح أصدقاءنا ونقبِّل أحبتنا، ونقول «مرحباً» لمعلمينا. إضافة إلى ذلك، توضح كيفية أداء التحية أننا نتصرف بطريقة صحيحة وفقاً لتقاليدنا الثقافية؛ فالإخفاق في تحية أحد نعرفه أو تحيته بشكل غير لائق تجعل من

الشخص «غير مهذب». كل ذلك يعطي معنى وغرضاً لمجرد قول كلمة «مرحباً».

لذلك، تستتبع دراسة الطقوس بحثاً عن هذه المعاني، وبخاصة بالنسبة إلى الأفعال التي يبدو أن لا معنى لها (إما بالنسبة إلى من يراها أو من يقوم بها). في الأغلب يكون المعنى المستتر لفعل ما هو الذي يدعونا لوصف هذا الفعل بلفظ «طقسي». يمكننا هنا أن نصوغ تعريفاً أساسياً يقول إن الطقوس هي أفعال تؤدى لأغراض أكبر من غرضها النفعي. بمعنى أنها أفعال ذات دلالات أكبر من الأفعال ذاتها. هناك تعريف أبسط ـ وصغير بالفعل ـ وهو يعتبر الطقس «فعلاً ذو معنى». لا يحتمل هذا التعريف غير تفسير واحد مستبعداً مشكلات أكبر، لأن الغرض «النفعي» قد ينطوي على المعنى من وراء الفعل الطقسي ذاته؛ فمثلاً، عندما يتزوج معظم الهندوس، يقوم العروسان بالمشي معاً حول النار. ليس السبب وراء ذلك مجرد إبقائهم في حالة من الدفء فحسب، أو مجرد مد سيقانهما بعد فترة طويلة من الجلوس، بل يفسر الكثير من الهندوس أيضاً هذا الفعل على أنه يشير إلى الطريق الذي سوف يسير فيه الاثنان عبر حياتهما بوصفهما عروسين جديدين.

يفرق جون بيتي هنا بين الأفعال «التعبيرية»، والأفعال «الوسيلية» أو المساعدة[٧]؛ فالأفعال الوسيلية تؤدى أساساً من أجل

---

(٧) John Beattie, *Other Cultures: Aims, Methods, and Achievements in Social Anthro-pology* (London: Routledge and Kegan Paul, 1964), pp. 202-205.

قيمتها العملية: أي من أجل تحقيق هدف ما، أو من أجل فعل شيء ما. فمثلاً، يمكن للجرَّاح أن يفتح جسم المريض، ويجري عملية ما من أجل معالجة هذا المريض. في المقابل، هناك الأفعال التعبيرية التي تؤدى للتعبير عن أفكار معينة، أو ربما للتعبير بشكل رمزي (من خلال أساليب مجردة) عن أفكار أو أمنيات لا يمكن أن تتحقق على المستوى الوسيلي. ومن ثم تعرف الأفعال الطقسية على أنها مختلفة عن غيرها من أشكال الأفعال الأخرى، لأنها ليست وسيلية فحسب، بل لأنها ذات معان مرتبطة بها تجعل منها أفعالاً تعبيرية أيضاً.

ولكن التمييز بين الأفعال الوسيلية والأفعال التعبيرية، يعتبر غامضاً تماماً على المستوى العملي؛ فمثلاً، عندما أقود سيارتي ذاهباً إلى عملي، يمكن أن يوصف ذلك باعتباره فعلاً وسيلياً خالصاً: بمعنى أنني بحاجة إلى قطع المسافة بين بيتي والمكتب، وإلا فلن أصل إلى هناك. ولكنني قد أقوم بأفعال تعبيرية وأنا أقود سيارتي: قد تكون السيارة كبيرة ولافتة للأنظار، وتعكس أنني ثري بشكل يجعلني قادراً على امتلاك مثل هذه السيارة «الجيدة»، أو قد تكون السيارة متواضعة ومتهالكة. من هذا المنطلق يمكن أن تكون الكثير من الأفعال الوسيلية أفعالاً ذات عنصر تعبيري، ويمكن أيضاً أن تؤدى أفعال تعبيرية كثيرة بأسلوب وسيلي، ويتحتم علينا ألا ننسى أن الخط الرابط بينهما يرتسم بأشكال مختلفة بناء على الأشخاص المشاركين في الأفعال. مثلاً، قد يؤدي الزفاف إلى غرض «بسيط» وهو الزواج، ولكنه قد يظهر مظاهر أخرى أيضاً: الحب والالتزام بين طرفي

الزواج، قدسية مؤسسة الزواج، وحتى الثروة الواضحة للعائلة التي تقيم حفل الزفاف. وبالمثل، إن من يحضر صلاة لأجل السلام، يشارك بشكل حرفي «وسيلي» لإحلال هذا السلام، أو يشارك بالمشاعر والأمنيات التي يعبر عنها من خلال الأفعال الطقسية.

رابعاً: الطقوس والرمزية

يرتكز البحث عن المعاني في الطقوس، وبخاصة التمييز الذي صاغه بيتي بين الأفعال التعبيرية والأفعال الوسيلية، على مقاربة رمزية للدين والطقوس. بمعنى أن أهمية الطقوس ومغزاها هي أنها تعمل من خلال رموز. ووفقاً لهذه النظرة، يمكن النظر إلى الطقوس «كفعل رمزي»، وأن الرموز هي في جوهر الطقوس. ولقد عرف الكاتب فيكتور تيرنر الرموز بأنها «الوحدة الأدنى للطقوس»(٨).

إذا كانت الرموز أساسية إلى هذا الحد لفهم الطقوس، فماذا نعني بتعبير «رموز»؟ تعتبر الرموز بشكل عام أشياء (مادية وفي بعض الأحيان غير مادية)، تمثل أكثر من خصائصها المادية. قد تكون أشياء مرئية مثل الصليب المسيحي أو نجمة داوود، ولكن الأمر ليس هكذا مع كل الأشياء. قد يكون إطلاق صوت مميز مثل كلمة أو مقطوعة موسيقية رمزياً أيضاً، بمعنى أن له مغزى يتعدى الصوت ذاته. ومن ثم إن الرموز هي أشياء ذات معان وارتباطات ليست من جوهر

(٨) Victor Turner, *The Forest of Symbols; Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967).

خصائصها المادية. لا يوجد مشكلة في قطعة خشبية على هيئة صليب ما يربطها جوهرياً بمفاهيم عن الخلاص الإنساني والبعث وانتصار الخير على الشر. الروابط بين الشيء والأفكار هي روابط اعتباطية (تحكية)، بمعنى أنها مقررة ثقافياً. وبسبب هذه الاعتباطية قد لا تكون المعاني والدلالات في ما وراء الرموز واضحة بشكل فوري.

فمثلاً، لروث البقرة والزبد (الزبدة المصفاة) قيم رمزية مهمة في بعض الطقوس الهندوسية، وللدماء النازفة من شريان مفتوح أهمية رمزية عظيمة في كثير من طقوس الأستراليين الأصليين، وختان الذكور هو رمز في كثير من الثقافات (بالرغم من أن الدلالات في ما وراء هذه الرموز تختلف بشكل كبير). تعتبر الرموز ذات أهمية في كل حالة لأن لها معاني محددة في السياق الثقافي. فمثلاً، قد يعرف أحد المسيحيين السبب وراء كون القربان المقدس أو القداس شيئاً مهماً، وأن موقع الخبز والخمر في هذا الطقس يعتبر رمزياً بالنسبة إلى «جسد المسيح»، لأن لديه فكرة عن القصص والأفكار من وراء الحدث. وبالمثل، قد يسلم أحد الهندوس بمغزى الزبدة في أحد طقوس التضحية الفيداوية. ولكن بالنظر إلى رموز أخرى قد تبدو هذه المواد غير ذات معنى، لأن ليس لدينا فكرة عن معناها.

لذلك من الضروري أن نسأل في هذه المقاربة أسئلة حول المعاني والرموز التي تنطوي عليها الأفعال: ما الصلة بين الأفكار أو المفاهيم والرموز المستخدمة لتمثيلها؟ هناك قلة قليلة ـ إذا كان هناك من الأصل ـ من الرموز العالمية التي لها المعنى ذاته في كل الثقافات.

هناك فروع عديدة من التحليل النفسي تعتمد على فرضية أن هناك مثل هذه الرموز العالمية. فمثلاً، هناك نظرية كارل جانغ[٩] عن «النموذج الأصلي» التي تقوم على فرضية أن هناك بعض الرموز الأساسية ذات معان وارتباطات لدى البشر كافة. ولكن لا يوجد سوى دليل ضعيف يدعم هذه النظرية: فوجود رموز متشابهة في سياقات مختلفة على مستوى العالم، لا يعني بأي وسيلة أن جميعها ذات معنى واحد. فمثلاً، بعض الأشياء قد تكون رموز واضحة مثل الجسم البشري أو ما يشتق منه كالبراز والدم واللعاب والسائل المنوي. تظهر هذه «الرموز الطبيعية»[١٠] مراراً وتكراراً في الطقوس والأفكار الرمزية لدى كثير من الناس ـ في الثقافات الغربية كما في غيرها، ولكن لها معاني ومرجعيات ثقافية محددة في كل ثقافة.

ولكن هناك أشياء رمزية ليست لها مرجعية واحدة ليتم اكتشافها، بل إن لكل رمز معاني كثيرة، قد يكون بعضها واضحاً، وبعضها الآخر قد لا يكون كذلك؛ فمثلاً، هناك رموز تعتبر «دينية» بخاصة ـ مثل الصليب المسيحي ونجمة داوود اليهودية ـ لأنها تستخدم أساساً لتمثيل أفكار ترتبط بأشياء دينية. ولكن الرمز نفسه قد يمثل أيضاً أفكاراً أخرى، بعضها قد لا يكون دينياً تحديداً، أو على الأقل ليس بالمفهوم الضيق للدين بوصفه شيئاً مرتبطاً بالأرواح أو الآلهة.

(٩) Carl Jung, *Man and His Symbols* (London: Pan, 1978).

(١٠) Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (Harmondsworth: Penguin, 1973).

على سبيل المثال، لا يمثل الصليب المسيحي رسالة الخلاص المسيحي فحسب، وإنما يشتمل على أفكار أخرى كذلك. يمكن أن يمثل الصليب سلطة الكنيسة (فمثلاً، يوضح صليب الأسقف في الكنيسة سلطته كأسقف)، أو يميز المسيحية في مقابل أديان أخرى (أي الصليب كرمز للمسيحية، في مقابل الهلال كرمز للإسلام، والنجمة كرمز لليهودية). في بعض الأحيان، قد يمثل الصليب جماعات مسيحية مختلفة، مثلما تستخدم الصلبان التي تمثل المسيح مصلوباً لتوضيح الاختلافات بين البروتستانت والكاثوليك.

سوف يكون لكل رمز ـ سواء أكان دينياً تحديداً أم لا ـ مجموعة كبيرة من المعاني المرتبطة به، بعضها قد يكون أهم من بعضها الآخر، وبعضها قد يكون أكثر ارتباطاً بسياق معين من بعضها الآخر. تعتبر تعددية المعاني التي يمكن أن تكون للرموز عنصراً أساسياً في أهمية الرموز. عندما تستخدم الرموز في الطقوس أو في أي من مناحي الحياة الأخرى، يمكن أن تتأكد بعض المعاني أكثر من غيرها، ولكن تبقى المعاني والارتباطات الأقل وضوحاً حيث يمكن الاستفادة منها. ويعتبر ذلك معروفاً بالنسبة إلى من يعملون في حقل الدعاية الذين يحرزون نجاحات، ويحققون مكاسب من وراء استخدام الرموز. يستخدم إعلان تلفزيوني حول سيارة مجموعة هائلة من الارتباطات التي قد ترمز إليها السيارة: بمعنى أن السيارة لا تعتبر مجرد قطعة حديدية تستخدم في التنقل فحسب، بل يمكن أيضاً أن ترمز إلى الرجولة (والجاذبية الجنسية) لصاحبها والحرية والقوة والثروة

والوضع الاجتماعي وأشياء أخرى كثيرة. يحاول المعلنون العزف على أوتار هذه الارتباطات الخفية واستخدامها بطرق خفية (أو واضحة) خلال إقناعنا بشراء السيارة.

وختاماً، لا يوجد رمز يعني شيئاً واحداً خالصاً، بل يمكن أن يكون ذا معانٍ كثيرة ومتعددة ذات مرجعيات ثقافية يمكن فهمها من خلال سياق محلي وثقافي محدد. لا يختص تحليل البعد الرمزي للأفعال الطقسية باكتشاف المعنى الفعلي لرمز أو طقس فحسب، بل يختص أيضاً بكيفية بناء واستغلال المعاني من خلال مشاركة الناس في سياقات معينة. تؤكد مثل هذه الدراسة للطقوس كأفعال رمزية أنواع التحولات التي تسببها الطقوس. ولكن على مستوى آخر، يمكننا أن نطرح سؤالاً عن كيفية توصيل نظرة معينة عن العالم للمشارك من خلال الاشتراك في الطقوس.

خامساً: الطقوس والاتصال

يأخذنا ذلك إلى مجال الطقس والاتصال: غالباً ما تعتبر الطقوس وسيلة لتوصيل رسائل إلى المشاركين. بمعنى أنه من خلال أداء أنشطة طقسية معينة قد يعي هؤلاء المشاركون فكرة أو مفهوماً أو وجهة نظر. يمكن أن يحدث ذلك بأساليب شيقة من خلال شرح مثاليات الحياة الاجتماعية مثلاً، فنجد أن الطقوس المألوفة في الثقافة الغربية ـ مثل الزواج والجنازات وعيد الشكر أو الكريسماس/ تنطوي جميعها على تأكيد فكرة اجتماع شمل الأسرة (بطرق

شتى). ومن خلال أداء الطقس، أي من خلال زيارة الأبوين أو زيارة عائلة أخرى من أجل تناول الغذاء في جو بهيج، يعي المشاركون أهمية قيمة «اجتماع شمل الأسرة». وحتى إذا تحول الحدث إلى فوضى وانخرط الجميع في مخاصمات ومناقشات حادة، فإن عملية الطقس ستبقى تنقل إلى المشاركين ما ينبغي أن يكون عليه المثال، حتى إن لم يصلوا إليه.

إن مثل هذه الرسائل قد لا يتم توصيلها بالضرورة بشكل واضح وبعيد عن الغموض، إذ يمكن للمرء أن يشارك في أحد الطقوس (حتى المهمة جداً) من دون إدراك واعٍ لهذا الطقس. وهناك اعتقاد شائع في التقاليد المسيحية الغربية أن الحدث يوحي بالزيف، أي في حالة عدم فهم الطقس (أي في حالة عدم توصيل الرسالة بوضوح بعيداً عن الغموض)، فإن ذلك يعني أن الطقس لا معنى له وأنه مجرد ثرثرة غير مفهومة.

ولكن مثل وجهة النظر هذه ذات جذور عميقة في المنظور المسيحي البروتستانتي للإيمان الذي يسبق الفعل، والذي ناقشته في الفصل السابق، أي أنه منظور لاهوتي قد لا يصلح في سياقات أخرى.

لقد افترضت حتى الآن أن الطقوس تقوم عادة بتوصيل رسائل بطرق بارعة وشيقة، أي رسائل خفية وغير مباشرة بالرغم من أهميتها. ولكن الطقوس قد توصل رسائلها أيضاً بطرق غير بارعة، وبخاصة إذا كانت تحمل رسالة لفظية؛ فعندما يعلن قس مسيحي أن

العروسين قد أصبحا «زوجاً وزوجة» في نهاية مراسم زفاف، فإن القس بهذه الطريقة يطلق عبارة ليست غامضة حول العلاقة بين الاثنين. وعندما يخطب أحد الوعاظ، فإن الرسالة التي يقوم بتوصيلها بعيدة عن كونها شيقة. ولكن حتى عند توافر بند الوضوح في الرسالة المقصود توصيلها، يجب علينا ألا ننسى أن الطقس قد يكون حاملاً لرسائل أخرى أيضا، وأنها قد تكون أكثر تشويقاً.

اقترح الأنثروبولوجي موريس بلوتش[11] طريقة أخرى للنظر إلى العلاقة بين الطقوس والرسائل التي توصلها. يقول بلوتش إن الطقس يعد لغة في حد ذاته، وإن كان مختلفاً إلى حد ما، لأن أسس «اللغة الطقسية» أكثر رسمية وصرامة: لا توجد كلمات، ومن ثم فإنه يصعب مناقضتها. ولكنك ببساطة، «لا يمكن أن تدخل في نقاش حول أغنية»، أو أي أداء طقسي آخر، ولا يمكن أن توقف الطقس نفسه. ولكن الأساليب التي تعمل بواسطتها لغات الطقوس، تختلف تماماً عن اللغة الشفهية، لأن اللغات الطقسية تتيح مزيداً من التنوع في أساليب التعبير. يكون شكل الطقس ثابتاً في المعتاد: حيث يقوم أحدهم بحركات، الواحدة تلو الأخرى، مع إمكانية استخدام الرموز بطرق معينة. في مقابل ذلك، قد يعبر عن فكرة ما من خلال الكلمات بأساليب عدة. لذلك، يجعل هذا النوع من الطقوس نوعاً

(١١) Maurice Bloch, "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation," in: Maurice Bloch, *Ritual, History, and Power Selected Papers in Anthropology*, Monographs on Social Anthropology; no. 58 (London; Atlantic Highlands, NJ: Athlone Press, 1989).

متميزاً من الفعل، فاصلاً بين الخبرة المكتسبة من الطقس والجوانب الأخرى من الحياة. وتعتبر الطقوس، في الوقت نفسه، أنشطة ثابتة للغاية، لأنه يصعب التجديد في الطقوس، حيث تنتقل مع مرور الزمن بالشكل نفسه من دون تغيير، وهي أكثر ثباتاً من اللغة المحكية.

بالرغم من أن هناك الكثير ليقال في صالح طرح بلوتش عن الطقوس باعتبراها نوعاً متميزاً من اللغة، إلا أن ما قدمه يشبه إلى حد كبير، في النهاية القياس التمثيلي، ولا يعد نظرية حقيقية. إن المعنى اللغوي المستتر للأفعال الطقسية يعد شيقاً، بما يلقيه من ضوء على كون هذه الأفعال تمثل اتصالاً غير شفهي (وشفهي في الوقت نفسه). ولكن هذه ليست الطريقة الوحيدة لفهم الممارسات المتنوعة التي نطلق عليها لفظ الطقوس، إلا اذا كنا راغبين في توسيع إدراكنا لمفهوم اللغة، وضغط القياس التمثيلي أكثر مما يحتمل. يجب أيضاً أن نُبقي في أذهاننا فكرة أن التجديد في الطقوس ليس ممكناً فحسب، بل ويحدث بشكل منتظم: فالعامل الأدائي في الطقوس يجعل كل فعل طقسي متفرد بطريقته الخاصة. بهذا المعنى، بإمكاننا أن نقول إنه إذا كانت الطقوس لغة في حد ذاتها، فإنها قد تقترب للغة الشفهية أكثر مما يقترح بلوتش.

سادساً: الطقوس والأداء

كما أكدت من قبل تستلزم الطقوس حركة، بمعنى أنها نوع من أنواع السلوك الذي يؤدى؛ فالأفعال الطقسية لن تنفذ بمجرد

التفكير فيها ببساطة فحسب، بل يجب على أحد أن يفعل شيئاً، ويجب على الناس أن يشاركوا فيها، وأن يؤدوها على المستوى الشخصي. قد يكون أداء الطقوس شيئاً ممتعاً، وقد يكون شيئاً شاقاً، وقد تؤدى الطقوس بشكل أوتوماتيكي من دون أدنى تفكير فيها. لذلك، يعتبر الفعل الطقسي فعلاً مرتبطاً بالأداء، ويستلزم مشاركة أناس يؤدون أفعالاً (إما بوعي أو من دون تفكير)، ويؤدون أنشطة بطريقة محددة.

يعتبر النشاط الطقسي في الأغلب شبيهاً إلى حد ما بالأداء المسرحي. فقد يقرأ نص مسرحية ويستوعب، ولكنه لا يصبح مسرحية بالفعل، ما لم يجسد بواسطة ممثلين يؤدون أدوار الشخصيات المتنوعة الموجودة في المسرحية. وبالطريقة نفسها التي يكتشف فيها الممثلون والجمهور أفكار المسرحية والمعاني المهمة فيها، من خلال أدائها على خشبة المسرح، يفهم الناس فقط دلالة الطقوس من خلال المشاركة فيها شخصياً بطريقة تعبيرية.

قد يتضمن أداء الطقوس أنماطاً معينة من السلوك ـ يُنتظر من المشارك أن يتخذ موقفاً معيناً أو أن يتكلم بطريقة معينة أو أن يقوم بأفعال معينة. قد تكون معظم هذه السلوكيات مختلفة تماماً عما يحدث في الحياة «العادية»، بل قد تكون عكس السلوكيات العادية؛ في بعض الأحيان قد يكون هناك نص أو طقس ديني يجب اتباعه، فعند حضور حفل زفاف مسيحي أو عيد فصح يهودي، هناك أشياء لا بد أن تقال من أجل أن تتم مراسم الحدث؛ ففي فيلم «أربع زيجات

وجنازة» (Four Weddings and a Funeral)، كان رفض البطل (الذي مثل دوره هيو غرانت) لاتباع نص الزواج والنطق بكلمة «نعم أقبل» علامة على اتخاذه قرار عدم إتمام مراسم الزفاف، ومن ثم البقاء عازباً. وأدى ذلك إلى عدم إتمام الزواج الذي نتج عنه تلقي العريس لكمة في عينه أثناء ضربه بواسطة من كانت سوف تصبح عروسه. لقد كان النص واضحاً ومن دون غموض ـ بالنسبة إلى الشخصيات الخيالية في الفيلم وإلى المشاهدين ـ وكان العقاب شديداً (على المدى القصير) بسبب الخروج عن النص.

لكن، وفي معظم الحالات، لا يوجد نص معين، وبدلاً من ذلك ينتظر من المشاركين أن يرتجلوا، وعليهم خلال فعل ذلك أن يتصرفوا (ويؤدوا) بشكل مناسب؛ فمثلاً، في كثير من الجنازات غالباً ما يكون من الصعب معرفة ما يجب أن يقال، ولكن الجميع يعرف السلوك المتوقع (الهدوء، التعاطف، الحزن)، والسلوك الذي يعتبر غير مناسب (رفع الصوت، المزاح، الغضب غير المكبوح). ويصبح النشاط ذا معنى من خلال أخذ المرء دوراً ما داخل السياق الطقسي، وتمثله لدرجة معينة لهذا الدور (من خلال جعل هذا الدور جزءاً من التجربة الذاتية للمرء). إن هذا العنصر الشخصي في الأداء يعني أنه لا يوجد أداءان طقسيان متطابقان. وحتى لو كان النص ثابتاً، فإن المؤدين يختلفون دائماً بشكل من الأشكال (إما بالنسبة إلى الموقع أو خلفية الطقس أو أي عوامل أخرى). والنتيجة في النهاية هي أن كل طقس من الطقوس يصبح مرتبطاً بظروفه الخاصة.

بطبيعة الحال، ليست الطقوس كالمسرح تماماً؛ فالمسرح هو شكل خاص من أشكال الطقوس، له قواعد أداء (للجمهور وللممثلين على حد سواء). وتنطوي الأفعال الطقسية جميعها على مقدار من الأداء أو التمثيل، ولكنها لا تتطلب وجود فنان مسرحي كي يؤدي الطقس.

سابعاً: الطقوس والمجتمع

هناك فرضية أساسية في معظم دراسات القرن العشرين حول الطقوس تقول إنه ليس بمقدورنا فهم أي طقس من دون ربطه بالسياق الاجتماعي الذي يؤدى فيه. وبالرغم من وجود ما نطلق عليه طقوساً شخصية ـ بمعنى أفعال أقوم بها من أجل نفسي في نطاق ذاتي ـ إلا أن لمعظم الطقوس بعداً اجتماعياً، وهي تؤدى بالعلاقة مع مجموعات من البشر.

يعيدنا ذلك، على أحد المستويات، إلى فكرة دراسة العلاقة بين الدين والثقافة. إذا كان الطقس شكلاً من أشكال الممارسة الدينية، فإنه ليس ببساطة متعلقاً بما يفعله فرد ما، بل إنه مرتبط بشبكة أكثر اتساعاً من العلاقات والأشخاص الآخرين، والقيم الثقافية والممارسات الخاصة بهذه الجماعة؛ فما يؤديه الناس من طقوس يربطهم بالجماعة بشكل ما. وكما سأناقش لاحقاً، يعبر عن ذلك بمزيد من الوضوح في دراسات الطقوس باعتبارها تحولات، عندما يجتاز الأفراد طقوس التحول التي لا يتغيرون من خلالها بصفتهم

أفراداً بسهولة فحسب، بل إن عضويتهم في هذه الجماعة وهويتهم تتحول أيضاً.

يكمن في مكان ما خلف هذه الرابطة بين الطقوس والمجتمع تأثير إميل دوركهايم الذي ناقشته باختصار في الفصل الثاني. كما ذكرت، يرى دوركهايم[١٢] أن الدين يؤدي دور الرابط في المجتمعات، بمعنى أن الدين يجمع الناس سوياً، ويشعرهم أنهم جزء من كيان كلي أكبر (المجتمع). ويحدث ذلك بخاصة من خلال الطقوس. أي أن الأفعال الطقسية لا تنطوي على علاقات البشر بعضهم ببعض فحسب، بل إن أداء الطقوس يخلق بالفعل هذه العلاقات. دعونا نبسط هذا الأمر بقدر الإمكان، يرى دوركهايم أن الحضور المنتظم للطقوس الدينية (مثل الذهاب إلى المسجد كل يوم جمعة)، يخلق شعوراً بالترابط من خلال مقابلة الآخرين في المكان نفسه كل أسبوع، ومن ثم تتولد علاقات لم تكن لتقوم من غير ذلك.

يعد مثل هذا الطرح تبسيطياً للغاية لدرجة تجعله عميقاً وتافهاً في الوقت نفسه. صحيح أن بعض الطقوس تشجع على هذا الشعور بالتماسك (في بعض الحالات بشكل متعمد، كما هو الحال في الأحداث الكبرى، مثل الاحتشاد لسماع خطابات هتلر في نورنبرغ في الثلاثينيات من القرن العشرين)، ولكن هذا التناول من شأنه أيضاً أن يحط من شأن الأبعاد الاجتماعية للأنشطة الطقسية. ليست

---

(١٢) Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, translated from the French by Joseph Ward Swain, Free Press Paperbacks ([London: Allen and Unwin, 1965]).

للطقوس جميعها الدور الرابط ذاته، إذ إن هناك أفعالاً طقسية تؤدي إلى الفرقة والانقسامات. يعتبر التقليد البروتستانتي للتجول بالملابس الإيرلندية في الضواحي الكاثوليكية المجاورة في أثناء مواكب البرتقال في ايرلندا الشمالية مثالاً جيداً. هناك في الواقع طرق كثيرة يمكن من خلالها إدراك الروابط بين العلاقات الاجتماعية والأنشطة الطقسية، وبخاصة في ما يتعلق بمواضيع السلطة والسيطرة، كما سوف أناقش لاحقاً.

ثامناً: الطقوس والتكرار

لو كان هناك عنصر واحد يرتبط عادة بأداء الطقوس، لكان هذا العامل هو التكرار. بمعنى أنه إذا كان أي فعل يتكرر، المرة تلو الأخرى، فإن ذلك يجعلنا نصنفه طقساً، لأنه في الأغلب يتكرر بشكل ميكانيكي. إلى هذا الحد، يمكننا غالباً أن نتحدث عن «طقس» الذهاب إلى الحانة، أو إلى محاضرة أو من أجل توديع جدتنا. بناء على ذلك، يمكننا أن نقول إن أي فعل، بغض النظر عن احتمال تفاهته، يعتبر «طقسياً» مثل غسل أحدهم لأسنانه أو ركوبه الحافلة كل صباح.

يعمل الارتباط بين الطقس والتكرار على نحو آخر، أي على مستوى التكرار داخل النشاط الطقسي. تستخدم الطقوس في الأغلب الأفعال المتكررة، مثل زيارة إحدى البنايات بشكل منتظم والصلاة أو التأمل يومياً أو أسبوعياً، أو أداء تحية ما بشكل متكرر

(مثل قول «مرحباً» «دائماً»). في الوقت نفسه، تستلزم الأفعال الطقسية غالباً التكرار في ذاتها: أي أنها قد تنطوي على قول أو فعل الشيء نفسه مراراً وتكراراً، فيكون نظام الطقوس الدينية المألوف في تقاليد الكنيسة البروتستانتية: ترنيمة ثم صلاة ثم ترنيمة ثم صلاة، وهكذا. ولكن ليست الأفعال هي التي قد تكرر فحسب، بل إن الرموز المستخدمة في الطقوس تكرر ويعاد تفسيرها أيضاً.

لقد استخدمت نظريات متنوعة من أجل «شرح» هذا التكرار. قال إدموند ليتش[١٣] إن تكرار العناصر الطقسية يعد من خصائص الطريقة التي توصل من خلالها الطقوس الرسائل التي تحملها، فكلما «يقال» الشيء في الطقس، تزداد فرصة وصوله إلى المشاركين، وكذلك فان للرسائل المادية التي ترسل أكثر من مرة، مثل الرسائل الإلكترونية والبريدية، حظاً أكبر في الوصول إلى متلقيها. جادل آخرون، من أبرزهم كلود ليفي ـ شتراوس[١٤]، حول شيء أكثر دقة، وهو أن معنى الطقس ينتقل من خلال العلاقات بين الرموز والأفكار في الطقس، وهكذا فإن التكرار الكثير للرموز (غالباً في سياقات مختلفة ومتنوعة) يعني أيضاً تكرار العلاقات البنيوية بين الرموز. أفضل مثال ذكره ليفي ـ شتراوس على هذا هو الرموز التي

---

(١٣) Edmund Leach, *Culture & Communication: The Logic by which Symbols are Connected: An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*, Themes in the Social Sciences (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1976).

(١٤) Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology* (London: Penguin, 1968).

نجدها في الأغلب في الطقوس التي تمثل مفاهيم الطبيعة والثقافة، البشري وغير البشري، الشيء النيئ والشيء المطبوخ، أو ما شابه.

لقد شجعت تكرارية الطقس أيضاً عالم النفس العظيم سيغموند فرويد[١٥] على وضع نظريته التي تقول إن الطقوس مماثلة لـ، ومشتقة من، أفعال المصابين بالأمراض العصابية الذين لديهم أنماط سلوكية ثابتة، يكررونها المرة تلو الأخرى. إن نظرية التحليل النفسي للطقوس هذه تفترض أن الطقوس مجرد اضطرابات عصابية جماعية، توضح حالة العقل المعتلة، عندما يجد الناس (جماعات وفرادى) الراحة من ضغوط الحياة من خلال السلوكيات الطقسية/ العصابية. ولكن إحد مشكلات هذه النظرية هي أنها تحاول أن «تشرح» الأفعال الاجتماعية من خلال الضغوط النفسية الفردية، حيث يعتبر من غير المجدي أن نحاول اختزال تعقيد الأفعال الطقسية الجماعية إلى تعبير للعقول المريضة. كما إن هناك مشكلة أخرى مماثلة في هذه النظرية، وهي أنه يوجد حول الطقوس أكثر بكثير مما يوجد حول تكراريتها.

تاسعاً: الطقوس والتحول

ذكرت في حديثي عن الأبعاد الرمزية للأفعال الطقسية باختصار، أن الطقوس من الممكن أن تغير نظرة المشاركين فيها إلى العالم من حولهم. إن العنصر التحولي في الطقوس هو الذي سحر

(١٥) Sigmund Freud, "Obsessive Acts and Religious Practices," in: Sigmund Freud, *The Origins of Religion: Totem and Taboo, Moses and Monotheism and Other Works*, Penguin Freud Library, vol. 13 (London: Penguin, 1990).

الكثير من الكتّاب الذين ناقشوا الطقوس، وذلك لسبب رئيسي هو أن أحد العناصر الأكثر انتشاراً ووضوحاً للفعل الطقسي عبر العالم يتعلق بإحداث التغييرات ـ إما بطريقة اجتماعية أو مادية واضحة، أو على مستوى أكثر ذكاء ـ فالاشتراك في أحد الطقوس قد يجعل العالم يتغير بالفعل؛ فطقوس الختان تنطوي على عنصر تحولي واضح: عندما يختتن أحد الصبية، فإنه يتعرض لكثير من الألم عند قطع قلفته، وهو علامة واضحة جداً على حدوث تغيير في قضيبه لا عودة عنه. أما طقوس ختان الإناث في بعض الأماكن من العالم (بخاصة في بعض مناطق شمال أفريقيا)، فإنها تحدث تغيرات جسدية أشد وأكثر إيلاماً، إذ يتطلب (في بعض الحالات) قطع البظر، وإزالة جزء كبير من النسيج الرقيق للمهبل.

على مستوى (عادة) أقل إيذاء، تعتبر طقوس الزواج أيضاً تحولية بشكل واضح. لا يبدو أن العروسين مختلفان بعد الزفاف عما كانا عليه من قبله. ولكن بمرورهما بمراسم الزفاف تتغير نظرتهما إلى ذاتيهما ونظرة الناس لهما. إن التحول هنا هو تحول مفاهيمي، إذ تحدث الطقوس تغييراً في مفاهيم البشر حول العالم وحول العلاقات الاجتماعية بين هؤلاء الذين يعيشون فيه. في الواقع، هناك طقوس كثيرة تؤدي إلى تغير في وضع المرء الاجتماعي أو في انتسابه إلى جماعة اجتماعية ما، فأصبحت مثل هذه الطقوس ـ التي أصبح يطلق عليها «طقوس الانتقال» أو «طقوس التحول» ـ في الأغلب، هي المحور الأساسي للدراسات المعنية بالطقوس.

إن «طقوس التحول» يمكن أن تكون أية طقوس تؤدي إلى تحولات كبرى بشكل أو بآخر. وعادة ما تظهر مثل هذه الطقوس في المحطات المهمة من حياة الإنسان، ومن ثم هناك طقوس تحول في كثير من الثقافات، ترتبط بالميلاد أو بالحمل أو ببدء مرحلة البلوغ في حياة الفرد. كما يشار، إلى التغير الذي يحدث في حياة الفرد، بوفاته في الأغلب، بوصفه طقساً أساسياً من طقوس التحول، إذ يعني تحول هذا الفرد من عالم الأحياء إلى عالم الموتى؛ ففي هذه الطقوس جميعها يمر المشاركون في أداء الطقس بتحول إلى وضع جديد من خلال أداء الطقس. وفي المعتاد، يرتبط هذا الوضع الجديد بنمط حياة مختلف، وهوية مختلفة، وكذلك انتساب إلى جماعة اجتماعية جديدة.

ارتبط، خلال القرن الأخير، اسم كاتبين بدراسة طقوس التحول وهما الأنثروبولوجي البلجيكي أرنولد فان جينيب، والأنثروبولوجي البريطاني فيكتور تيرنر. أطلق فان جينيب، وبخاصة في عمله **طقوس التحول**(١٦)، نظرية، ما زالت مؤثرة إلى حد كبير في ميدان الدراسات الطقسية. بينما قام تيرنر من خلال سلسلة من الكتب، قدمها في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، باستكشاف الطرق التي يمكن من خلالها الوصول إلى العناصر الأساسية في أفكار فان جينيب.

---

(١٦) Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage*, translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee (London: Routledge and Kegan Paul, 1960).

رأى جينيب أن الأفعال الطقسية تعمل في الأغلب بطرق مهمة من أجل تغيير مفاهيم المرء حول الزمان والمكان والمجتمع. بمعنى أن الطقوس تساعد في الأغلب على تقسيم الزمان وإحداث إحساس ليس بمرور الزمان فحسب، بل بتقسيمه أيضاً إلى «أعوام وأسابيع، وهكذا»، من خلال الاحتفال بأعياد رأس السنة، وكذلك الأحداث الزمنية الشخصية مثل أعياد الميلاد والذكرى السنوية. وبالمثل نجد أن الحواجز المادية لا تستخدم من خلال الطقوس فحسب، بل تحدثها الطقوس أيضاً. ومن ثم لا ننظر إلى الطقوس باعتبارها أفعالاً تؤدى في أماكن معينة فحسب (مثل الطقوس الدينية المسيحية التي تؤدى في الكنيسة)، بل إن الطقوس تضع الحدود، وتقسم العالم من حولنا. وهكذا، إن فعلاً بسيطاً مثل خلع أحدهم لحذائه عند دخوله المسجد، أو تغطية إحداهن لرأسها عند دخولها معبداً يهودياً، يضع الحدود الفاصلة بين داخل مثل هذه المباني وخارجها.

ولكن العنصر الأهم في تناول جينيب والذي نوقش على نحو متميز، هو المخطط الثلاثي الذي قدمه بوصفه بناء أساسياً لطقوس التحول كافة. قال جينيب إن مختلف الطقوس التي تتضمن الانتقال من حال إلى حال تتألف من ثلاث مراحل مهمة، هي: الانفصال؛ عتبة الشعور؛ والاندماج.

تتضمن **أول** مرحلة في طقوس التحول، عادة، بعض الانفصال بين المشارك والعالم الذي يعيش فيه. وبهذه الطريقة يتحرر الفرد من الأدوار والالتزامات التي كانت مرتبطة بحياته حتى ذلك الوقت.

يمكن أن يتم تصوير مثل هذا الانفصال في شكل نهائي، باعتبار المشارك في الطقس «ميتاً» في هذه المرحلة. أطلق جينيب على المرحلة **الثانية** من العملية الطقسية اسم أعتاب الشعور (Liminality). قد تستمر هذه المرحلة (شأنها شأن المرحلتين الأخريين) لفترة طويلة أو لفترة قصيرة، ولكنه أكد أنها جزء مهم في التحول المرغوب في تحقيقه عن طريق طقوس التحول. ولكلمة (Liminality) أصل لاتيني هو (Limen) ويعني عتبة. وخلال هذه المرحلة الوسطية من الطقوس، يتوقع من المشاركين أن يعبروا عتبة الشعور هذه التي تميز الحدود بين العالم الذي سوف يتركونه وراءهم، والعالم الاجتماعي الذي تعدهم الطقوس لأجله. عتبة الشعور تلك التي تفصل بين عالمين مختلفين يتم توضيحها من خلال طرق متنوعة في الطقوس المعنية. قد تتميز هذه المرحلة بشكل مادي، إذ يمر عليها المشاركون بشكل من الأشكال، مثل جعلهم يمرون بعتبة ما أو خط على الأرض، أو يقفزون فوق حاجز، أو يمرون عبر باب.

إن هذه الفكرة حول أن الطقوس في الأغلب تعمل من خلال مفهوم المرور بعتبة من حال إلى حال، هي التي تناولها فيكتور تيرنر بحماسة[١٧]. يقول تيرنر إن عتبة الشعور قد يرمز إليها بأشكال أكثر تجريدية من خلال خلق الشعور بالاختلاف. ويتحقق ذلك في الأغلب من خلال استخدام السلوكيات والأفكار التي توضح توقف

---

(١٧) Victor Turner: *The Forest of Symbols; Aspects of Ndembu Ritual*, and *The Ritual Process: Structure and Anti-structure* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969).

استمرار الأشياء على النحو الذي كانت عليه في ما سبق. ومن ثم فقد تستتبع مرحلة المرور بأعتاب الشعور تحولاً من الحياة «العادية» الذي يميزه شكل مختلف من الملبس، ومكان مختلف، وسلوكيات مختلفة. في الحقيقة، يمكن أن تكون السلوكيات عكس ما يعتبر عادة سلوكاً صحيحاً. فإذا كان من المتوقع لأحدهم أن يسلك سلوكاً مهذباً ومحترماً، فإن مرحلة عبور أعتاب الشعور قد تستتبع أن يصبح المشاركون غير محترمين وغير مهذبين، مثلما يحدث في السلوكيات الفظة في «حفلات توديع العزوبية» التي تقام للزوج قبل الزفاف، وفي المرح الشديد في إلقاء الألوان في المهرجان الهندوسي المقدس. في كثير من مثل هذه الطقوس، قد يجد المرء غالباً ما يخلب لبه في السلوكيات الغريبة والفوضوية التي تعمها. من هذا المنطلق، تنطوي مرحلة عبور أعتاب الشعور على تعبير عن البناء المضاد، بمعنى التعبير عن نقيض البناء العادي للحياة، ونقيض الأسلوب العادي لها.

في ختام طقس التحول، يرى جينيب أن المرحلة **الثالثة**، مرحلة الاندماج، تشير إلى الأدوار الجديدة التي سوف يؤديها المشاركون، إذ يرحب بالمشاركين بعد عودتهم من عتبة الشعور بوصفهم أناساً جدداً يتوقع لهم أن يسلكوا سلوكيات مختلفة. وتشرح مرحلة الاندماج بشكل مادي الرابط بين الفرد الذي مر بالتحول والجماعة الاجتماعية التي سينتسب إليها. قد يرحب بهذا الفرد أصدقاؤه الجدد، وقد يتوقع منه أن ينضم إلى صفوفهم، وقد يعطي اسماً أو لقباً جديداً للإشارة إلى التحول الذي مر به. تشرح مرحلة الاندماج كيف

أن الطقوس قد حولت الفرد المشارك داخلياً، وكيف أنها غيرته خارجياً، إذ وضعته في موقع جديد في المجتمع.

بالنسبة إلى جينيب وترنر، لا يوجد حد معين للفترة الزمنية التي يجب أن تشغلها كل مرحلة: تكاد تكون أي مرحلة موجزة جداً غير ملحوظة، كما قد تندمج مرحلتان معاً، ومن ثم يصعب تمييز الاختلاف بينهما. ولكن الخطة تشير إلى كيفية تعليل التحولات بطقوس التحول. ليس من المفيد، في كل الأحوال، أن نقول ببساطة إن الطقوس جميعها تنتقل من مرحلة الانفصال إلى مرحلة عتبة الشعور ثم إلى الاندماج، ولكن شأن هذه الخطة أن تعطينا إطاراً لبناء إدراكنا للطقوس. بالطبع، انتقد الكثير من الكتّاب، مثل باينوم ولينكولن[١٨]، عالمية مفهوم «عتبة الشعور»، وبخاصة استخدامه بطريقة مسرحية تمثل «البناء المضاد».

تعتمد النماذج التي ارتكز عليها تيرنر (وفان جينيب) تحديداً على طقوس الدخول في مرحلة الرجولة (لدى جماعات ديمبو في زامبيا، حيث قام تيرنر ببحثه)، ومن ثم قد لا يمكن تطبيقها بشكل واسع كما أشار الكثيرون[١٩]. وبالرغم من ذلك، فقد كان لأفكار

---

(١٨) Caroline Walker Bynum, "Women's Stories, Women's Symbols: A Critique of Victor Turner's Theory of Liminality," in: Ronald L. Grimes, ed., *Readings in Ritual Studies* (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1996), and Bruce Lincoln, *Emerging from the Chrysalis: Studies in Rituals of Women's Initiations* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981).

(١٩) Ronald L. Grimes, "Ritual," in: Willi Braun and Russell T. McCutcheon, eds., *Guide to the Study of Religion* (London; New York: Cassell, 2000).

فان جينيب تأثير قوي في كيفية إدراك أجيال متعددة من الباحثين للعمليات الأكثر اتساعاً التي يمكن من خلالها أن يتغير المرء عن طريق فعل طقسي.

عاشراً: الطقوس والسلطة

لا تزال دراستي، حتى الآن، تركز على ما يمكن أن يطلق عليه مقاربات تقليدية لدراسة الطقوس؛ فعلى امتداد النصف الثاني من القرن العشرين، دار جدل مستمر حول لماذا وكيف يمكن وصف الطقوس، أنها رمزية، وتوصيلية، وتمثيلية بشكل أفضل. كما كان هناك أيضاً جدل شديد حول أي الطقوس التي يمكن اعتبارها تحويلية، وحول كيفية كون مرحلة المرور بأعتاب الشعور سمة بارزة من سمات طقوس التحول، وحول الأسباب الكامنة وراء ذلك.

ولكن خلال التسعينيات من القرن العشرين، أثير جدل في الدراسات المعنية بالطقوس حول قابلية تطوير أو تطبيق حقل الطقوس ذاته. وركز هذا الجدل على ما إذا كان هناك ما يسمى بالطقوس أم لا، أي ما إذا كان المصطلح يصف فئة عالمية من الأفعال التي يمكن استقصاؤها عبر ثقافات مختلفة. وعلى شاكلة الجدل الذي أثير حول الدين، قال كتّاب مثل كاثرين بيل وطلال أسد، إن مصطلح الطقوس يستخدم باعتباره شرحاً وليس

وصفاً[٢٠]. بمعنى أننا عندما نطلق على أي شيء لفظ «طقس»، فإننا نبدأ في الاعتقاد أننا ندرك ماهية هذا الشيء، لأنه يستحضر في الأذهان المفاهيم التحليلية التي ناقشتها سابقاً. إننا عندما نطلق على أي شيء لفظ «طقس» فإننا نفترض أن هذا الشيء رمزي وتحويلي ... إلخ. بدلاً من ذلك، يقال إن كل فعل يجب أن يفهم في إطار سياق كلي أكثر اتساعاً. كيف يتناسب فعل ما مع صورة أكبر لحياة الفرد (البشر) وثقافاتهم وبيئتهم المادية والاجتماعية، وعلاقاتهم بعضهم ببعضهم الآخر، والطرق التي يرون من خلالها هم أنفسهم هذه الروابط؟ إن مثل هذه الأسئلة لا يجاب عنها عن طريق إطلاق لفظ «طقس» على الفعل،لأننا بإطلاق هذا اللفظ نغلق الباب أمام بعض هذه الأسئلة، بدلاً من فتحه على مصراعيه في وجهها.

إن الذي يركز عليه معظم هذا الجدل الحديث هو العلاقة بين هذه الأفعال التي نطلق عليها لفظ طقوس (راغبين في مصطلح أفضل) وشبكة علاقات القوة والعلاقات الاجتماعية التي يحيا فيها كل إنسان. إن الأفعال الطقسية جميعها تدور حول التعبير عن القوة، وحول جعل أناس تابعين أو الاعتراض على هذه التبعية. يمكن أن يرى ذلك بوضوح من خلال الطقوس الدولية الكبرى، مثل مراسم

---

(٢٠) Bell: *Ritual Theory, Ritual Practice, and Ritual: Perspectives and Dimensions*, and Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity* (London: Johns Hopkins University Press, 1993).

تقليد الرئيس للسلطة أو حفل التتويج في بريطانيا أو جنازة أحد الملوك. إن إحدى وظائف هذه الطقوس ليس مجرد إحداث التحولات الضرورية ـ في تقليد الرئيس السلطة أو تتويج الملك ـ فحسب، بل إيضاح هذه التحولات للجماعات الاجتماعية الأكبر أيضاً، تؤدى مثل هذه الطقوس من أجل هذه الجماعات، ومن أجل أن تبدو هذه الجماعات جزءاً من النظام السياسي الرمزي الاجتماعي الذي يقدم من خلال هذه الأفعال الطقسية. ومن خلال المشاركة في مثل هذه الطقوس الدولية، إما من خلال الحضور بالفعل أو من خلال متابعة الحدث عبر شاشة التلفزيون يساعد كل مشارك في إضفاء لمسة الشرعية على السلطة والقوة، ليست التي يتمتع بها هذا الشخص في مركز الحدث الطقسي (الرئيس أو الملك الجديد) فحسب، بل على نطاق السلطة والسيطرة الأوسع أيضاً.

ولكننا بحاجة إلى أن نكون حذرين خشية أن نفترض أن الطقس يفرض مثل هذه السلطة لمجرد كونه طقساً. نشير هنا مرة أخرى إلى أهمية التفرقة بين الطقس والفعل الطقسي حيث إن أنشطة هؤلاء المشاركين هي التي تخلق علاقات القوة وتقوم بتوجيهها. مثلاً في تحليل تاريخي للطقوس الملكية في مدغشقر، عرض الأنثروبولوجي موريس بلوتش[٢١] كيف أن الطقوس نفسها قد

(٢١) Maurice Bloch, *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge Studies in Social Anthropology; no. 61 (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1986).

اتبعت على مدى ١٥٠ عاماً، بأشكال متنوعة، بواسطة نظم سياسية مختلفة، فبقيت الطقوس ثابتة في بنائها، ولكن دلالاتها والطرق التي اتبعها المشاركون كانت من أجل تغيير الظروف السياسية. يمكن أن يقال بالمثل، إن طقوس تتويج الملكة في بريطانيا تعتبر بارزة ومشهورة بـ «تقليديتها» وثباتها. فمثلاً، كانت جنازة الملكة الأم إليزابيث في ربيع عام ٢٠٠٢، هي ذاتها جنازة زوجها الملك جورج الذي توفي منذ خمسين عاماً. وبالرغم من تشابه الطقوس (مثل المواكب الشعبية التي تحمل التابوت، وتسجية الميت مكشوفاً لكي يراه الناس)، إلا أن من الواضح أن المجتمع البريطاني والثقافة البريطانية قد تغيرا بشكل ملحوظ عبر هذا النصف قرن، كما تغير أيضاً دور الملكية الدستورية في المجتمع.

ولكن تحليل السلطة والطقوس من الممكن أن ينطبق على أي فعل طقسي أو شعائري. وفقاً لما قالته كاثرين بيل، تعد عملية إطلاق لفظ طقسي على بعض السلوكيات ـ إحداث ذلك الشعور بالطقوس ـ في ذاتها طريقة للتعبير عن علاقات القوة. وكذلك ترتبط الأنشطة الطقسية جميعها بالطرق التي يتصل بها المشاركون ببعضهم البعض، وبالآخرين، وبغير البشر. استخدمت بيل مثالاً لفعل طقسي يدل على التبعية: امرأة تركع على ركبتيها في تضرع للرب، بينما يبقى الكهنة الذكور واقفين[٢٢]. يدل هذا الفعل على أحد المستويات، بوضوح، على تراتبية العلاقات المعبرة عن القوة

---

(٢٢) Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, p. 10.

بين الرجال والمرأة التابعة. ولكن يجب ألا تفوتنا طريقة معايشة هذه المرأة وتمثيلها لعلاقات القوة. لم يحدث الطقس في هذه الحالة ببساطة علاقة القوة، ولكنه يعطي شكلاً لها، من أجل إعطائها دلالة، وربما من أجل الاعتراض على هذه العلاقة، إضافة إلى ذلك، يعتبر كل فعل طقسي متميزاً ومحدداً في ذاته ـ أي أن ما يحدث ليس محدداً من قبل بكونه طقساً، ولا بالنظام الثقافي للمعاني والرموز الكامن وراءه. إذ تعتمد معانيه على السياق المحدد، وعلى المشاركين في الحدث، وعلى كيفية أداء الأفعال وعلى المعاني المرغوب في فرضها.

وختاماً، هناك بالتأكيد عوامل للأنشطة الطقسية، يمكن أن تفهم من خلال النظر إلى المعاني والرموز. تتضمن الطقوس عناصر الأداء والتوصيل والتكرار، والغرض الواضح لكثير من الطقوس هو إحداث تحولات. ولكن ـ كما تقول بيل ـ ما نعنيه بلفظ طقس هو في المعتاد «طريقة استراتيجية للفعل» تؤدى بواسطة أفراد وجماعات، وينشغل من خلالها المشاركون في تشكيل أنواع من المعاني والقيم. ومن ثم إن الطقوس لا تعبر عن السلطة فحسب، بل تعتبر أيضاً عملية أداء الطقوس ـ أو فعل أشياء من منطلق أداء طقوس ـ وسيلة يصوغ بواسطتها البشر علاقات السلطة والتبعية(٢٣).

(٢٣) Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, p. 82.

ملخص

- بالرغم من أن الطقوس ليست كلها طقوساً دينية، إلا أن دراسة الدين والطقوس تلقي الضوء على وجهة النظر التي تقول إن الدين ليس مسألة عقيدة فحسب، بل مسألة ممارسة أيضاً.
- مصطلح طقوس هو مصطلح غامض حيث إن الطقوس ليست أشياء قائمة بذاتها، وإنما هي طرق للأداء والسلوك. توصف الطقوس بشكل أفضل بعبارة «فعل طقسي» أو بعبارة كاثرين بيل «تفعيل الطقوس». تعد الطقوس طريقة تفكير وعمل على إحداث «شعور بالطقوس».
- قامت دراسات الطقوس الكلاسيكية بتحليل الطقوس من خلال النظر إلى المعاني والرموز والرسائل التي توصلها، والأداء والمجتمع والتكرار والتحولات. تعطي كل واحدة من هذه المقاربات زاوية للنظر إلى بعض الطرق التي يؤدي البشر الطقوس من خلالها، ولكن أحداً منها لا يفسر «ماهية الطقوس».
- على شاكلة كل أشكال الفعل الأخرى، تعبر الأفعال الطقسية عن علاقات القوة بين البشر، وهي أيضاً تحدث هذه العلاقات.

■ لمزيد من القراءة والاطلاع

لقراءة بعض المقدمات المفيدة في مجال دراسات الطقوس، يمكنك الاطلاع على كتاب رونالد غرايمز (Ronald Grimes) *Begining in Ritual Studies* (١٩٨٢، وطبعة مراجعة، ١٩٩٥). وللقراءة حول التحولات، يمكنك الاطلاع على كتابه: *Deeply into the Bone: Re-inventing Rites of Passage* (٢٠٠٠). كما كتب أيضاً مقالة حول «الطقوس» بعنوان "Ritual" (٢٠٠٠). ومن كتب كاثرين بيل (Catherine Bell) يمكن الاطلاع على الكتابين اللذين ذكرا في نهاية الفصل السابق: *Ritual Theory, Ritual Practice* (1992), *and Ritual: Perspectives and Dimensions* (1997).
وتعد مقالتها عن «الأداء» "Performance" (١٩٩٨) أكثر سهولة من كتبها وهي نقطة بداية جيدة. أما دراسة فيونا بووي (Fiona Bowie) «نظرية الطقوس وشعائر السفر، و عنف الطقوس» *"Ritual Theory, Rites of Passage, Ritual Violence"* في كتابها **أنثروبولوجيا الدين** *(Anthropology of Religion)*(٢٠٠٠) فتعد جيدة للدراسات الأنثروبولوجية حول الطقوس والدين.

وللمزيد من المناقشات حول مفهوم الطقوس ومشاكله، يمكنك الاطلاع على ما كتبه طلال أسد (Talal Asad) «نحو أصل مفهوم الطقوس» في كتابه *Genealogies of Religion* (١٩٩٣). انظر أيضاً ما كتبه جوناثان ز. سميث (Jonathan Z. Smith): *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (١٩٨٧)، وما كتبه موريس بلوتش (Maurice Bloch): *Prey into Hunter* *The Politics of Religious Experience* (١٩٩٢)، وما كتبته هيوز (F. Hughes-Freeland): *Ritual, Performance, and Media* (١٩٩٨).

الفصل السابع

النصوص

رأى الكاتب الألماني ماكس موللر ـ أحد كتّاب القرن التاسع عشر ـ أن علماء الدين لا بد من أن يتخذوا من النصوص المقدسة محور التركيز الرئيسي في دراستهم(١). ومع ذلك، فإن هذه الوثائق بالنسبة إليه تحتوي على «العقيدة (الأصيلة) لمؤسسي الأديان وتلامذتهم الذين أتوا بعدهم مباشرة». وقد أضاف قائلاً إن هذه المصادر القديمة تقف مقابل الممارسات الفعلية في الحاضر التي تعد من «مظاهر فساد العصور الأخيرة»(٢)، وباتباع هذا الخط الفكري فإن الأفراد الذين نتعايش معهم اليوم ـ الذين يمارسون، ويتكلمون عن، ويعيشون أديانهم وثقافاتهم ـ يعرقلون فهمنا لدينهم.

---

(١) F. Max Muller, *Introduction to the Science of Religion; Four Lectures Delivered at the Royal Institution in February and May 1870* (Varanasi: Bharata Manisha, [1972]).

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

بدا أن أغلب الباحثين في مجال الدين في القرن العشرين يتبعون هذه النصيحة، ويركِّزون بشكل كبير على دراسة نصوص الكتب المكتوبة والمقروءة في إطار السياقات الدينية. ولقد افترض أجيال من الباحثين أن الطريقة المثلى لتعلم التراث الديني هي النظر إلى تفاصيل النصوص المستخدمة في الدراسة، سواء أكان هذا النص هو «الإنجيل» بالنسبة إلى المسيحيين، أم «القرآن» بالنسبة إلى المسلمين، أم «الفيدا» بالنسبة إلى الهندوس، أم «آدي غرانت» بالنسبة إلى السيخ، وهكذا؛ ففي هذه النصوص يمكن للباحث أن يجد أساسيات دين معين، يمكنه التوصل إليها من خلال الدراسة.

إن مثل هذه النظرة إلى النصوص باعتبارها أساس دراسة الدين، تشبه إلى حد كبير فكرة دراسة الثقافة بوصفها هي الثقافة «الرفيعة» أو ثقافة الصفوة التي قمت بمناقشتها في الفصل الثاني. إن النصوص الدينية، باعتبارها منتجات ثقافية معينة، تتميز لدى هؤلاء الذين يستخدمونها (من أصحاب المهن الدينية من ذوي التقاليد الدينية المحددة)، وكذلك لدى الكثير من الباحثين الذين يدرسون الدين. ويتفق كل من هاتين الفئتين على فكرة أن هذه النصوص تعكس ذروة الدين وأن أية دراسة تبتعد عن النص تتحمل مخاطرة الضلال في أمواج متلاطمة من الظلمات (كما قال موللر). والحقيقة، إن ثمة تشابهاً هنا مع الدراسات الأدبية الإنكليزية التي تركز على الكلاسيكيات الثقافية للكتّاب الغربيين البيض الراحلين، على حساب الأعمال التي تتميز بالقبول الجماهيري، مثل الروايات

والأدب الإنكليزي غير الغربي أو أدب فترة ما بعد الاستعمار. وتركز الدراسات الدينية بشكل كبير، وبالأسلوب نفسه، على النصوص المكتوبة للأديان العظمى أو السائدة على مستوى العالم في صورتها الكلاسيكية المكتوبة.

وفي الواقع، إن دراسة الدين والثقافة والنصوص ليست هي دراسة مثل هذه النصوص «العظيمة» فحسب، ففي أغلب الحالات هناك عدد من النصوص المختلفة التي يمكن دراستها، وتكون أساس ثقافات دينية محددة. بمعنى أن فكرة دراسة النصوص يمكن أن تتسع لتشمل عدداً من النصوص الأخرى (التي تعتمد على النص أو التي تشبه النص). وفي هذا الفصل سوف أبحث فكرة الدين في الثقافة باعتباره ثقافة، بالرجوع إلى فكرة «الثقافة» بوصفها «مجالاً محدداً من المنتجات الثقافية، بحسب تعبير ريموند ويليامز حول الثقافة بالحس الوثائقي والمثالي». وعلى الرغم من أنه ليست هذه المصادر الثقافية جميعها نصية (إذ إن هناك الموسيقى والفن التشكيلي وغيرها)، إلا أن تركيز الباحثين في مجال الدين ينصب بشكل كبير على الثقافة بمعنى النصوص الدينية، وهذا ما يميز الدراسة في هذا المجال.

وعندما ننظر إلى النصوص، فإننا نجد عدداً من العناصر التي يمكننا التعرض لها، لذلك يقترح جوناثان كولر التمييز بين العناصر البلاغية والتفسير والاستجابات[٣]. بمعنى أن أي نص يمكن تحليله

---

(٣) Jonathan Culler, *Literary Theory: A Very Short Introduction* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1997).

من الجانب البلاغي، من حيث الشكل والأسلوب والبلاغة، مع النظر بصفة خاصة إلى طريقة وكيفية تقديمه لنفسه بوصفه شكلاً من أشكال التواصل (وربما بوصفه عملاً فنياً). أما محاولات تفسير النص فهي تعمل على مستوى مختلف، حيث لا تهتم بكيفية عمل النص فحسب، ولكن بما يقوله النص أيضاً. ويتعلق تفسير النصوص باستعادة وفهم معانيها، وأحياناً تكون هذه المهمة سهلة ويسيرة أو حرفية، وأحياناً تكون عملية تحتاج إلى مهارة يتم من خلالها محاولة الكشف عن المعاني التي ربما لم يكن يقصدها الكاتب، أو لم يكن على وعي بها. لكن النصوص ليست ببساطة في الشعر والمعنى فحسب، ولكنها تتعلق أيضاً بكيفية قراءتها أيضاَ، وهذه نقطة من السهل أن تغفلها عند دراسة أي نص بما في ذلك النصوص الدينية. وجزء كبير من تحليل النصوص ليس ما يمكن أن يفهم من النص نفسه، ولكن أيضاً من كيفية التفاعل معه في السياق الاجتماعي والثقافي.

أولاً: ما هو النص؟

ولذا، ما هي النصوص التي ينبغي على طالب الدين قراءتها؟

هل يكفي أن تتم قراءة الإنجيل أو القرآن أو الفيدا؟ وإلى أي مدى تكمن أهمية النصوص الأخرى، مثل الروايات والقصص الخيالية والأدب والشعر والأفلام والنصوص الأخرى المتنوعة التي تتواجد الآن على الإنترنت؟

بالطبع، هناك بعض النصوص في دراسة الدين تظهر على أنها مألوفة ومباشرة، وذلك لأنه يمكن تعريفها بسهولة بوصفها «الثقافة الرفيعة» لتراث دين معين (مثل الإنجيل بالنسبة إلى المسيحيين)، وهناك نصوص دينية أخرى يمكن أن تكون أقل شهرة، وبخاصة إذا كنا لا نعرف الكثير عن التراث الديني (فإننا يمكن أن نعرف كتاب مهد الكنيسة وقديسي اليوم الآخر، كما يمكن ألا نعرفه)، ويجب أن تتناول دراسة الدين المسيحي، أو أية دراسة أخرى للتراث الديني في العالم المعاصر، النصوص الأخرى (والوسائل الأخرى) التي يتم من خلالها التعبير عن الأفكار والافتراضات الدينية.

هناك العديد من الكتب والأفلام ذات المرجعيات الدينية إلى جانب «الأعمال العظيمة». ويعد أي نص ينتشر على نطاق جماهيري عريض مرتبطاً بها من هذا المنطلق. وفي الواقع، فإن العديد من النصوص الثقافية الرئيسة قد لا تكون نصوصاً تقليدية على الإطلاق. وفي العديد من الثقافات المعاصرة، ليست النصوص المكتوبة هي التي تنقل أو توصل الأشياء المهمة فحسب، ولكنها تنقل أيضاً الوسائل الأخرى، مثل الأفلام. لا تقتصر دراسة النصوص والدين على مجرد النظر إلى الكتب، فهي دراسة تشجعنا على توسيع إدراكنا للنص إلى ما يتعدى ما هو مكتوب ليشتمل على منتجات ثقافية أخرى، كالتلفزيون والموسيقى والفن التشكيلي وفن المعمار التي يمكن قراءتها بوصفها نصوصاً. ويمكن

رؤية هذا الأمر بسهولة في حالة الأفلام، عندما يكون هناك نص يتضمن (سيناريو الفيلم)، بالرغم من أن قراءة الفيلم تتطلب أكثر من مجرد تحليل للمحادثة.

تنشأ مثل هذه المقاربة للأفلام والمنتجات الثقافية الأخرى بوصفها نصوصاً للقراءة، إلى حد كبير، عن الدراسات الثقافية للتراث المرتبط بـ «رولاند بارثيس». فلقد قام بارثيس، في أكثر كتبه شهرة، **عالم الأساطير**، بفحص عدد من عناصر ثقافته المعاصرة من أجل فك شفرة ما رآه مجموعة من الرسائل السياسية والاجتماعية التي يتم توصيلها(٤). وعليه، فقد تعرض لتصميم السيارة (الستروين الجديدة)، وللعبة المصارعة والملاكمة، ولتقديم الكاتبات النساء في المجلات ومساحيق الغسيل، وهكذا. إننا لا نحتاج بالضرورة إلى أن نتفق مع الاستنتاجات التي توصل إليها بشأن كيفية قراءة العلامات والدلالات من وراء الأمثلة المتنوعة التي اتخذها، ولكن رأيه من الآراء التي يعتد بها، حيث إنه قد توصل إليها من نسيج الحياة اليومية حولنا (بغض النظر عمن نكون «نحن»)، ويمكننا هذا من فهم الموضوعات المهمة للثقافة باعتبارها امتداداً للدين. ولكي نفهم كيفية ارتباط أفراد في سياق ما بالممارسات والموروثات والأفكار الدينية، لن تكفي قراءة النصوص المسيحية المهمة فحسب، بل يجب علينا أيضاً تعلم قراءة كيفية إعادة تقديم هذه النصوص وتداخلها مع العناصر الثقافية الأخرى.

---

(٤) Roland Barthes, *Mythologies* (London: Jonathan Cape, 1972).

ثانياً: أشكال الإنجيل النصية

إذا تناولنا مثالاً واحداً، الإنجيل في الثقافة المسيحية المعاصرة، نستطيع أن نجد عدداً من هذه الترابطات؛ فبدلاً من فهم ذلك بوصفه صراعاً بسيطاً بين الثقافة العليا والدنيا، أو بين الإنجيل والثقافة العامة، فإننا بحاجة إلى أن نعترف أن هناك أعمالاً عظيمة مثل الإنجيل تتمتع بمكانة متقدمة في الثقافة العامة. هذا يعني أن الأعمال النصية تظهر في مجموعة من الأشكال والأنواع المختلفة، لا يمكن أن نجزم أنها جميعها فن «رفيع» أو أدب.

ومثال على ذلك، فإن لدى معظم الناس فكرة عن «الإنجيل» على اعتبار أنه (كتاب من جزء واحد مطبوع بخط تقليدي وخاص). ولكن على المستوى العملي، يتمثل الإنجيل بطرق عدة، ليس فقط من خلال القراءة الخاصة لهذا الكتاب، ولكن أيضاً من خلال الممارسات العامة (عبر الصلوات في الكنيسة)، وكذلك من خلال وسائل الإعلام الأخرى. نجد في كل من الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا أن لدى أغلب الأفراد علماً بالقصص الواردة في الإنجيل، من خلال الأفلام والبرامج التلفزيونية والأدب الجماهيري. على سبيل المثال، هناك عدد من اللوحات التي تعبر عن قصص مسيحية تظهر في أفلام هوليوود على مدار نصف القرن الماضي، تتراوح بين الأفلام الكلاسيكية، مثل «ملك الملوك» (١٩٦١) والإنجيل تبعاً لسانت مارك

(١٩٦٦)، وأفلام مثل «يسوع المسيح سوبر ستار» (١٩٧٣)، و«يسوع الناصري» (١٩٧٧)[٥].

وبشكل مشابه، كانت هناك محاولات من قبل مخرجي هوليوود لعمل رؤيا فيلمية لنصوص الأفكار الدينية الأخرى، فمثلاً نجد أنه في العام ١٩٩٣ حاول المنتج الإيطالي «بيرناردو بيرتولوتشي» استكشاف الموروثات البوذية في عمله «بوذا الصغير»، من خلال تجسيد كيانو ريفز لشخصية «جوتاما بوذا». إلا أن بيرناردو بيرتولوتشي الذي يعد دخيلاً على البوذية من الناحية الثقافية والدينية، تعامل مع حياة بوذا ومع الموروثات البوذية التبتية التي تشكل الخط القصصي الرئيسي في الفيلم، بأسلوب محترم لا يدع مجالاً للشك، معطياً رؤية أساسية لاإرادية للبوذية من المنظور الغربي[٦].

مقابل ذلك، مثَّل فيلم «الإغراء الأخير للمسيح» (The Last Temptation of Christ) في العام ١٩٨٨، الذي قدمه الأمريكي

---

(٥) انظر: William Telford, "Jesus Christ Movie Star: The Depiction of Jesus in the Cinema," in: Clive Marsh and Gaye Ortiz, eds., *Explorations in Theology and Film: Movies and Meaning* (Malden, MA: Blackwell, 1998).
وقد أعيد نشره في: Gwilym Beckerlegge, ed., *From Sacred Text to Internet*, Religion Today; v. 1 (Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate; Milton Keynes: Open University, 2001).
انظر أيضاً: Joanne Pearson and Steve Moyise, "Jesus in Film".

(٦) انظر نقد مولن للصورة الوردية للبوذية في التيبيت في: Eve Mullen, "Orientalist Commercializations: Tibetan Buddhists in American Popular Film," *Journal of Religion and Film*, vol. 2, no. 2 (October 1998), <http://www.unomaha.edu/jrf/OrientalMullen.htm>.

الكاثوليكي «مارتن سكورسيسي» معتمداً على قصة كتبها نيكوس كازانتزاكيس[٧]، قراءة داخلية للأناجيل المسيحية، أثارت جدلاً كبيراً. وتطورت أحداث الفيلم من خلال قصة أقرب إلى الغموض، مقدمة المسيح وهو يحلم على الصليب، وقد قدم الفيلم قصة بديلة ليسوع الذي نبذ الشهادة، وبدلاً من ذلك تزوج من «مريم المجدلية»، وأنجب أطفالاً. وعلى الرغم من الانتقادات الكثيرة التي وجهت إلى «سكورسيسي»، وإلى الفيلم عند ظهوره، إلا أن هناك زوايا عدة لرؤية هذا الفيلم. إن الفيلم بوصفه قراءة لنص (قصة كازانتزاكيس) التي تعد في ذاتها قراءة لنصوص الأناجيل، قد اهتم بالعرض «التقليدي» لحياة المسيح. بمعنى أنه ركّز على التفرع الثنائي للرواية بين يسوع باعتباره بشراً ويسوع بوصفه شخصاً مقدساً، وهو ما جسد بوضوح من خلال اختيار الصليب ونزوله من عليه وعيشه حياة «عادية» أو موته مخلصاً للبشر. ولم يكن؛ في الواقع، حل المشكلة مثيراً للجدل كما افترض النقاد، إذ ينتهي الفيلم بنهاية الحلم وقبول يسوع بموته، وفقاً لما جاء في القصص الإنجيلية التقليدية.

لقد كان فيلم «الإغراء الأخير للمسيح» عبارة عن عرض نصي تقليدي لمجموعة من الأفكار المسيحية الكاثوليكية. أما الجدل الذي ثار حول الفيلم، فربما كان يرجع إلى عرض هذه الأفكار في سياق وسيط معاصر للفيلم الذي قام فيه «سكورسيسي»، كما هو الحال مع العديد من الأفلام التي ظهرت في هذا الوقت، من خلال مزج

(٧) Nikos Kazantzakis, *The Last Temptation of Christ*, translated by P. A. Bien (London: Faber, 1975).

القصص التقليدية الواردة في الإنجيل مع العرض الفيلمي للعلاقات الجنسية الواضحة والعنف الحقيقي. ويمكننا على الجانب الآخر أن نجد خطاً أفضل قام بعمله فريق «مونتي بايثون» (Monty Pythen) في فيلمهم الأول «حياة بريان» (The Life of Brian) (عام ١٩٧٨) الذي ذكر فيه قصة بديلة، لمست بوضوح القصة المسيحية، ولكنها تحدت بشكل جلي (من خلال الفكاهة) عدداً من العناصر التي رأوها نقاط ضعف لشهادة المسيح. إن النهاية التي توصل إليها فيلم «حياة بريان» ببطله، وقد صُلب (عن طريق الصدفة)، تعني «النظر دائماً إلى الجانب المضيء من الحياة»، وهو ما يرتبط بوضوح بالعنصر العميق للعقيدة المسيحية. لقد قدم دافيس قراءة مثيرة للأفكار الواردة في الإنجيل والتي يمكن قراءتها من خلال الفيلم[٨].

ومن الممكن، بالأسلوب نفسه، أن نجد أفكاراً تتعلق بالإنجيل وبالمسيحية، على مستوى أكبر، في الأعمال الأدبية والفيلمية التي لا تتعرض للمسيح والإنجيل بشكل مباشر. ومن أقرب الأمثلة على ذلك فيلم كيفن سميث «العقيدة (Dogma) (١٩٩٩) الذي تعرض لعدد من الأفكار المسيحية (وبخاصة الكاثوليكية) والدينية بأسلوب جدلي. ومن الأمثلة الأكثر تقليدية ما كتبه الكاتب الإنكليزي سي. إس. لويس (C. S. Lewis) بعنوان **تاريخ نارنيا** الذي كتب في

(٨) Philip R. Davies, "Life of Brian Research," paper presented at: *Biblical Studies/Cultural Studies*: *The Third Sheffield Colloquium*, edited J. Cheryl Exum and Stephen D. Moore, Journal of the Study of the Old Testament, Supplement Series; 226, Gender, Culture, Theory; 7 (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1998).

الخمسينيات من القرن العشرين، بوصفه محاولة متعمدة لنقل الأناجيل إلى جماهير جديدة من الأطفال. ومن الأمثلة الأكثر معاصرة سلسلة «هاري بوتر» (Harry Potter) التي هي عبارة عن عالم سحري من الساحرات وأعمال السحر التي تعتمد أفكارها وفلسفتها، بشكل كبير، على المنظور المسيحي لغلبة الخير على الشر.

ثالثاً: النص والسياق والعالم

إن التركيز عموماً على النصوص، من ضمن دراسة الدين، وبخاصة النصوص الرئيسة كالإنجيل، ليس وليد الصدفة. ففي بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية هناك تأثير كبير في دراسة الدين من قبل التقاليد المسيحية البروتستانتية. وكما قلت في دراسة المعتقد، يعد التركيز على النصوص من نتاج هذا الشكل المعين من أشكال المسيحية. وعلى الرغم من ذلك، فإن السلطة الدينية المركزية للعديد من البروتستانت هي لكتاب واحد، ألا وهو الإنجيل. وفي بداية دراسة الدين، عندما كان معظم الباحثين في مجال الدين يعتنقون المذهب (البروتستانتي)، كان من «الطبيعي» افتراض أنه إذا كان دينهم يركز على الإنجيل، فإن الأديان الأخرى ستركز على نصوص معينة؛ فحقيقة أن هناك موروثات وثقافات دينية أخرى، تؤدي فيها النصوص دوراً مهماً (كما هو الحال مع اليهود والمسلمين والسيخ)، يبدو أنها تؤيد هذه الفكرة.

لا بد أن نعرف أنه على الرغم من أن النصوص (في أشكالها العديدة)، غالباً ما تكون مهمة، فإن استخدامات النصوص الدينية

تعتبر جزءاً من مجال أكبر من الأنشطة الثقافية. وهناك تساؤل مهم يتعلق بكيفية استخدام النصوص في مواقع دينية محددة: ليس ما تقوله هذه النصوص، وماذا يريد أن يقول مؤلفوها فحسب، ولكن كيف تتم قراءتها وفهمها من قبل المتخصصين في الدراسات الدينية. يتطلب هذا منا البحث عن طرق فاعلة، يمكن بواسطتها قراءة النصوص الدينية (غالباً ما تكون مكتوبة بلغات أخرى وفي إطار ثقافة تختلف عن ثقافتنا، وفي وقت مختلف تماماً عن وقتنا)، من أجل أن نتعلم طرق فهم قراءات الأفراد لنصوصهم. وأصبحت دراسة النصوص الدينية، من هذا المنطلق، دراسة للنصوص وللسياقات.

وقد قدم الفيلسوف الفرنسي «جاك ديريدا» نقطة بدء تتسم بتحدي دراسة النصوص، فمن أهم تعليقاته في كتابه **علم القياس** قوله بالفرنسية «Il n'y a pas de hors-texte» وهو ما يترجم في الغالب إلى قول «There is nothing outside the text» أو «لا يوجد ما يتعدى حدود النص»[9]. ويوجه ذلك أنظارنا نحو المخاطرة التي تواجه ترجمة النصوص من لغة إلى لغة أخرى (من الفرنسية في هذه الحالة) إلى الإنكليزية. وتشير هذه العبارة ضمنياً إلى فكرة الاختزالية الأدبية، بمعنى أن كل شيء نصي، ولا يوجد شيئاً في ما وراء النص. وبهذه الطريقة، فإن المصادر الوحيدة لدراسة الثقافة (وربما الدين) هي النصوص، سواء أكانت نصوصاً أدبية أو نصوصاً دينية أو

(٩) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, translated by Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1976), p. 163.

كليهما، بما أنه لا توجد حقيقة واقعة خلف هذه النصوص، وهو ما يبدو أنه ترديد لتعليقات موللر حول الحاجة إلى دراسة النصوص وليس إلى دراسة البشر.

وعلى الرغم من ذلك، يعتبر رأي «ديريدا» أكثر تعقيداً من ذلك، إذ إنه يمدنا بما لا يمكن أن نطلق عليه لفظ نظرية، ولكنه طريقة لتحليل العلاقات بين اللغة (والمعبر عنها بشكل مكتوب في النصوص) والثقافة. ولذلك هناك عدد من الكتّاب قد اقترحوا ترجمة بديلة للعبارة التي قالها ديريدا باللغة الفرنسية، وهي «لا يوجد ما يتعدى حدود النص»(١٠). وتعد هذه العبارة أكثر دقة إذ تقوم على قراءة أعمق لفكرة ديريدا حول اللغة والحقيقة. تعتبر اللغة سيدة الموقف لا النصوص، وإذا كان هناك ما نطلق عليه لفظ حقيقة في ما وراء الكلمات، فإنه ليس من الممكن بالنسبة إلينا أن نعرف مثل هذه الحقيقة من دون استخدام كلمات. إن الكلمات التي نستخدمها في التحدث والوصف والتواصل والإثارة وهكذا، ليست طريقنا الرئيسي لمعرفة العالم فحسب، وإنما هي العالم ذاته.

يقول ديريدا، أبعد من ذلك، إنه لا يمكن الاعتماد على الارتباط بين اللغة والواقع، إذ إن المعاني التي تقدمها الكلمات معانٍ غير مستقرة، وهي تأتي من الاختلافات التي توجد بين الكلمات

---

(١٠) من كتاب: Culler, *Literary Theory: A Very Short Introduction*, p. 12, and Andrew Bennett and Nicholas Royle, *Introduction to Literature, Criticism, and Theory: Key Critical Concepts*, 2nd ed. (Harlow: Prentice Hall, 1999), p. 31.

المستخدمة. وهكذا، ليس للكلمات معانٍ ثابتة: هي لا تتغير فحسب، ولكنها تتحول أيضاً بطرق أدق بشكل مستمر من خلال وضع الكلمات جنباً إلى جنب عند نطقها أو كتابتها، فالكلمات أو اللغة بصفة عامة لا تقدم لنا «نافذة على العالم»، كما إنها لا توفر لنا طريقة للتعرف على الحقيقة فحسب، بل نحن من يتوهم ذلك، وهذا ما يصفه ديريدا باسم التمركز حول الرمز.

بالرجوع إلى رأيه الذي قال فيه إنه «لا يوجد ما يتعدى حدود النص»، يحاول ديريدا، على ما يبدو التعبير، عن فكرتين مهمتين: الأولى هي أن خبرة الإنسان تتم من خلال اللغة، أو كما قال بنيت ورويل إنه «لا يوجد إدراك أو خبرة لا ترتبط بتأثيرات النص أو اللغة»[١١]، وعلى ذلك فإنه لا يمكن أن نختزل كل شيء لنضعه في مرتبة النصوص، بل، على العكس، إن النصوص هي العالم الذي نحيا فيه، فنحن نحيا جميعاً في عوالم تتكون وتتشكل من خلال النصوص.

وبالعودة إلى مثال الثقافة الغربية، نجد أن هناك نصاً معيناً شكَّل العوالم التي يحيا فيها معظم البشر. وكما قال «هيو بايبر» إن الإنجيل كان له تأثير كبير في الثقافة الغربية أكثر من أي كتاب آخر، «إن (الإنجيل) يتخلل الفن والأدب والسياسة والدين والاستشهادات والقصص والأشكال والفكر الإنجيلي»[١٢]. لا يشير هذا إلى العناصر

---

(١١) Bennett and Royle, Ibid., p. 31.

(١٢) Hugh S. Pyper, "The Selfish Text: The Bible and Memetics," p. 70, and Robert P. Carroll, "Lower Case Bibles: Commodity Culture and the Bible," papers presented at: *Biblical Studies/Cultural Studies: The Third Sheffield Colloquium*.

الأساسية لنصوص الإنجيل مثل قصص وتعاليم المسيح والشخصيات الأخرى فحسب، ولكن تعتبر النظرة العالمية والمحاضرات الخاصة بالإنجيل متغلغلة في الثقافات الغربية، ومن الصعب لنا أن نتخيل العالم الغربي من دون إنجيل.

لذلك، يمكننا أن نستخدم فكرة ديريدا لاستكشاف الأبعاد الاجتماعية والثقافية للنصوص، ليس لرؤية مصدر النص فحسب، ولكن لمعرفة كيفية استخدامه أيضاً. وسوف أعود إلى هذه النقطة عندما أتعرض لقراءات النصوص في ما يلي من هذا الفصل. ويؤدي نقد ديريدا إلى التمركز حول الرمز وإلى استنتاج يقول إنه لا توجد نقطة محددة يمكن العودة إليها في ما بين النص والحقيقة، بمعنى إذا كانت النصوص سائلة في معانيها، فإنه لن تكون هناك قراءة واحدة ونهائية لأي نص. ويمكن للنصوص جميعها أن تُقرأ بطرق مختلفة عدة، وذلك لأن كل نص عبارة عن لعب بالكلمات وبالمعاني داخل النصوص وبين النصوص بعضها البعض.

يشير هذا الى مقاربة لدراسة النصوص الدينية، تختلف تماماً عن رأي موللر؛ فحتى إذا أخذنا بنصيحة موللر، وقمنا بقراءة الأعمال الرفيعة والعظيمة للتراث الديني، فإننا سوف نضيف، على هذا النحو، ترجمتنا الذاتية إلى مجموعة التراجم الأخرى الموجودة لهذه النصوص. وتعتبر هذه القراءة مجرد نقطة بداية، ولا يمكن النظر إليها باعتبارها أساسا «لمعرفة» أو «فهم» التراث الديني.

رابعاً: السياق واستخدامات النص

إذا نحّينا تفاؤلية موللر جانباً، فإننا سنجد، على الرغم من ذلك، أن النصوص لا تزال ذات أهمية كبيرة في دراسة الأديان والثقافات، ليس لأنها تجسد الدين فحسب، بل لأننا (شأننا شأن الناس كافة) لا يسعنا إلا قراءة الثقافة من خلال هذه النصوص، وقراءة النصوص من خلال الثقافة. وحتى مع ذلك، فإنه مع سيل المعاني المتدفق عبر النصوص، لا زالت تواجهنا مشكلة عميقة، وهي كيف يمكن أن نجد طريقة لقراءة عمل شخص آخر، وكيف يتأتى لنا أن نعرف كيفية قراءتها ما لم نكن نعرف شيئاً عن شخصية من قام بكتابتها، ومن ثم كيف لنا أن نقرأها.

ولكي نفهم نصاً دينياً، فإن الأمر يتطلب أكثر من مجرد قراءته، إذ نصبح بحاجة أيضاً إلى أن نأخذ فكرة عن مصدر النص، وعن الشخص الذي كتبه، والأهم من ذلك معرفة الطريقة التي يجب (أو كان يجب) أن نقرأ بها النص؛ ففي الأدب المعاصر هذا هو ما يعرف على المستوى العام باسم النوع الأدبي، ونحن نعرف أنه ينبغي علينا قراءة «الروايات البوليسية» بطريقة تختلف عن قراءة «الروايات الرومانسية» أو الرواية الأدبية الجادة. يعتمد جزء من معرفتنا بالنص على معرفتنا بكيفية قراءة هذا النص، وبماهية النص ذاته. وكثيراً ما يتم توفير هذه المعلومات لنا من خلال غلاف الكتاب ومقدمته (سواء من خلال غلافه أم من خلال مكانه في المكتبة، وكذلك من خلال الطريقة التي كتب بها)، وإذا ما تبعنا فكرة النوع الأدبي، فإننا سنعرف أن هذا

الكتاب يتبع «النصوص الدينية» لوجوده في مكان معين في المكتبة، إذ إننا لا نتوقع وجود كتاب مقدس بين كتب الخيال، أو بين الكتب الخاصة بفن الطهي، أو بين كتب الزراعة أو بين الكتيبات الجنسية.

وفي بعض الحالات يمكن للنص أن يتميز بطابع معين، بطريقة تمكننا من التعرف إليه، ولذلك فهو يستخدم بطرق خاصة، وفي أوقات خاصة. ومثال على ذلك، نجد أن الكتاب الديني الرئيسي في ديانة السيخ هو «آدي غرانت»، والذي يضم مجموعة كبيرة من الأغاني الدينية والترانيم التعبدية التي تم جمعها بواسطة مؤسسي ديانة السيخ في الهند في القرنين السادس عشر والسابع عشر. لقد كان لكتاب «آدي غرانت» مكانة كبيرة، فهو بمثابة تجسيد للأساس الروحي للتعاليم الدينية: إن له منزلة الغورو (المعلم الروحي) «الذي يطلق عليه في الأغلب غورو غرانت»، كما إنه في مركز المباني الدينية للسيخ (جوردواراس)، فالعبادة في جواردوارا تركز بشكل مباشر على نسخة «آدي غرانت» التي توضع على منصة عالية في مقدمة المبنى، ويؤخذ الكتاب ويعاد إلى حجرة جانبية في كل صباح ومساء، ويترك لكي يستريح طوال فترة الليل.

وفي كتاب «آدي غرانت» ليس هناك مؤشرات واضحة لكيفية استخدام الكتاب. ولكن هناك العديد من الأبيات الدينية المختلفة التي تصف (بأشكال متنوعة) انطباعات الإنسان وحبه الشديد لتصور معين عن الإله، أما الاستخدام الفعلي للكتاب فهو شيء خارج عن النص نفسه، إذ يمكن فحص النص وقراءته والتدقيق

في تفاصيله، سواء في الترجمة الإنكليزية أو بلغاته الأصلية المتنوعة باللهجات البنجابية أو الهندية التي يمتد عمرها إلى أكثر من ٣٠٠ ـ ٤٠٠ عام. وبهذه الطريقة يمكننا أن نتوصل إلى فهم أفضل للطرق التي يستخدمها السيخ في وصف وتخيل مفاهيم تصف الإله والإنسانية. إلا أنه لا بد من فهم الكتاب نفسه في ما يتعلق بالطريقة التي يستخدم بها أو يمارس بها، ما هو ليس السؤال لكي يمكن التعامل معه كيفية قراءته فحسب، ولكن كيفية التعامل معه بطرق أخرى. إن كلا الأمرين مرتبطان ببعضهما البعض، والأهم هو أننا يجب ألا نفترض أن الهدف الرئيسي من قراءة النص هو ببساطة تحصيل المعرفة عما يقوله عن المعتقد الديني.

خامساً: قراءة النصوص وترجمتها

لقد غضضت الطرف حتى الآن عن موضوع بسيط للغاية، إلا أنه يسهل نسيان ما قد ينتج منه من تعقيدات، وهو موضوع الترجمة. فإذا كان النص والعالم، كما يرى ديريدا، يتواجدان معاً في تعقيدات اللغة، إذاً، بأي طريقة يمكن للمرء أن يتعامل مع الاختلافات عبر اللغات المختلفة؟ بمعنى، هل يمكننا دخول العالم النصي لثقافة أخرى من خلال الترجمة؟

المقتطف التالي عبارة عن مقطع شعري قصير من كتاب هندوسي مهم يسمى **الباجافادجيتا** أو **الجيتا** الذي يستخدم بالعديد من الطرق الدينية الثقافية المهمة. وعلى سبيل المثال، اعتبر الزعيم الوطني

«مـاهـاتما غـانـدي» أن **الجيتا** هـو الـكـتـاب الـهـنـدوسـي المقـابـل للعهـد الجديد. ويعد **الجيتا**، كما هو الحال في العهد الجديد، جزءاً من كتاب وملحمة أكبر تسمى **ماهابهارات** التي تتكون من العديد من النصوص المختلفة والجزء المقتبس كالآتي :

«من الأفضل أن تمارس واجبك الداخلي أكثر من أي واجب آخر. ومن الأفضل أن تموت وأنت تقوم بأداء واجبك، فواجبات الآخرين تستدعي الخطر»[١٣].

ماذا يعنيه هذا بالضبط، وما هو الانطباع الذي تتركه لدينا هذه الأبيات الشعرية عن الديانة الهندوسية؟ ما لا شك فيه، كما يظهر لنا، أنه لا يوجد الكثير مما يمكننا معرفته من خلال هذا الجزء. فحتى نتعرف على تعاليم الديانة الهندوسية، ينبغي علينا أن نقرأ ما هو أكثر من ذلك. يحتوي هذا الجزء على موضوعات مهمة، يمكننا فهمها بطرق مختلفة في الموروثات الثقافية والدينية المتنوعة التي تطلق عليها صفة هندوسية، إذ يلخص هذا الجزء، في أحد معانيه، بعض الموضوعات المحورية لمعظم الهندوس، بشكل مشابه (ولكن مختلف للغاية أيضاً) عن الجملة التالية المأخوذة من إنجيل يوحنا في العهد الجديد المسيحي.

«أنا هو الطريق والحق والحياة، ليس أحد يأتي إلى الأب إلا بي»[١٤].

---

(١٣) **الباجافادجيتا**، الفصل ٣، البيت ٣٥، نقلاً عن: *The Bhagavad Gita*, translated with notes by W. J. Johnson (New York: Oxford University Press, 1994).

(١٤) **الكتاب المقدس**، «إنجيل يوحنا»، الأصحاح ١٤، الآية ٦.

علينا أن نطرح سؤالاً بداية، وهو كيف تتلاءم العبارات مع سياق السرد، أو مع القصة خلال طرحها في سياق النص؟ ففي المقتطف من إنجيل يوحنا، يتحدث القديس يوحنا على لسان شخصية تاريخية تسمى يسوع، وهو رجل ولد في بيت لحم وأصبح زعيماً دينياً. إن أغلب إنجيل يوحنا عبارة عن مقتطفات من تعاليم يسوع الدينية، والقطعة المختارة مأخوذة منها .

القطعة الشعرية المأخوذة من **الجيتا** هي خطاب لرجل يدعى «كريشنا»، تمت في عربة مع أمير يدعى «أرجون» في لحظة قبل حدوث معركة كبيرة وضارية. يعتبر «كريشنا» التجسيد الإنساني للإله «فيشنو»، وهو يناقش مجموعة من المبادئ الفلسفية والدينية المهمة. في الواقع، يعرض معظم ما ورد في **الجيتا** الكلمات التى يلقيها «كريشنا» على مسامع «أرجون»، وبمعرفة سياق كهذا، يمكننا رؤية الجزء المقتطف في ما يلي بوصفه تجسيداً للإله في صورة إنسان، ومن المتوقع أن يقوم القارئ بأخذ النص ومعانيه بمحمل الجدية.

وعلى الرغم من ذلك، إن الذى بيننا وبين كاتب **الجيتا** هو موضوع اللغة والترجمة. أما الجزء المقتطف الذي عرضته، فقد كان عبارة عن ترجمة إنكليزية من اللغة السنسكريتية، وهي إحدى اللغات الهندية القديمة، والمقتطف باللغة السنسكريتية هو كما يلي:

"Shreyaan svadharmo vigunah
Paradharmaat svanushthitaat
Sva-dharme nidhanam shreyah
Parodharmo bhayaavahah"

دعونا نتساءل إلى أي مدى يمكننا الاعتماد على الترجمة والمترجم؟ إن الترجمة التي عرضتها ليست ترجمتي، وأنا لا أقرأ ولا أتحدث السنسكريتية، لذا فأنا نفسي لا بد أن أعتمد على شخص آخر. وفي هذه الحالة يمكنني الاعتماد على الباحث وليام جونسون الذي تعتبر ترجمته إلى اللغة الإنكليزية ترجمة كلاسيكية معتمدة. وكذلك يمكننا النظر في الترجمات البديلة التالية للأبيات نفسها:

«من الأفضل أدائك للأدوار المطلوب منك القيام بها حتى إن أخطأت، فهذا أفضل من قيامك بواجبات الآخرين على نحو مثالي، فالخطأ الذي يحدث وأنت تقوم بأداء واجباتك أفضل من الذي يحدث وأنت تقوم بأداء واجبات الآخرين، فسيرك في طريق غيرك أمر خطير»(١٥).

«إن قانون المرء وإن لم ينفذ على نحو يتسم بالكمال أفضل من قانون الآخرين، وإن تم أدائه على نحو يتسم بالكمال. إن الموت وأنت تنفذ قانونك أفضل، لأن اتباع قانون الآخرين أمر خطير»(١٦).

من الأفضل أن تقوم بواجباتك، وإن كان ذلك بطريقة تنقصها الكفاءة، بدلاً من أداء واجبات الآخرين بشكل جيد. والأفضل أن

---

(١٥) A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, *The Bhagavad-gitaas it is: With the Original Sanskrit Text, Roman Transliteration, English Equivalents, Translation, and Elaborate Purports*, Great Classics of India (London; Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, [1985]).

(١٦) S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgita* (London: George Allen and Unwin, 1948).

تموت وأنت تدور [في فلك] واجباتك، لأن واجبات الآخرين هي الخطر(١٧).

«قم بأداء واجباتك حتى إن كانت متواضعة بدلاً من القيام بأداء أدوار الآخرين حتى إن كانت عظيمة؛ فالموت في أثناء أداء المرء لواجبه حياة: ولكن الحياة في أداء المرء لواجب الآخرين هي الموت»(١٨).

لقد حاول كل مترجم أن يوصل المعنى الذي فهمه من النص الأصلي، ولكن، أي من هذه الترجمات يمكننا قبولها على أنها الأكثر صدقية؟ وأي منها تعد الأقرب إلى المعنى الحقيقي لنص **الجيتا**؟ ليست هذه الأسئلة بالأسئلة التي يمكن الإجابة عنها بسهولة، وهي تعتمد بشكل كبير على مصالح المترجم الخاصة. كان «بكتيفيدانتا سوامي برابهوبادا» زعيماً دينياً تلقى قدراً كبيراً من تعاليم الديانة الهندوسية، واتجه إلى الاهتمام بعدد كبير من التابعين في خدمة «كريشنا». بينما كان «رادكريشنان» باحثاً أكاديمياً، وأصبح في ما بعد الرئيس الأول للجمهورية الهندية.

نراه شيئاً آخر هنا، هو مشكلة في ترجمة الكلمة «dharma»، كما أشرت في الفصل الأول. بالرغم من أن الكلمة تترجم عادة على

---

(١٧) R. C. Zaehner, “Bhagavad Gita,” in: *Hindu Scriptures*, translated and introduced by R. C. Zaehner, Everyman_s Library; no. 944 (London: Dent; New York: Dutton, 1966).

(١٨) *The Bhagavad Gita*, translated from the Sanskrit with an introduction by Juan Mascaró (London: Penguin Classics, 1962).

أنها «دين»، لكن في هذه الحالة فإنها تشير أكثر إلى فكرة «الواجب» الذي يعني دور الشخص في الحياة. وعلى الرغم من ذلك فقد قام «رادها كريشنان» بترجمة الكلمة على أنها «قاعدة» وليس «واجب». لا يمكن أن نجزم بأن هذه الترجمات من بينها ترجمات صحيحة وأخرى خاطئة، لأن الكلمات الثلاثة (الدين ـ الواجب ـ القواعد)، تعطينا المعنى نفسه للكلمة التي وردت باللغة السنسكريتية.

ما هي أقرب الترجمات إلى النص الأصلي؟ قد تكون الإجابة هي أن المرء يجب ألا يثق في ترجمة غير ترجمته. ومعنى ذلك هو قراءة النص بلغته الأصلية (اللغة السنسكريتية في هذه الحالة). من أجل إجراء دراسة متعمقة تهتم بدراسة تراث ديني أو ثقافي محدد، لا يكفي الاعتماد على ترجمة أي شخص. ومن ثم لا بد للدارس أن يتعلم اللغة المكتوب بها النص الأصلي. وعلى الرغم من ذلك، فالترجمة تعتبر نقطة بداية مهمة، ويقول لسان حال المترجم: «تلك هي الترجمة التي قمت بإعدادها من قبل»، وذلك ما دمنا على وعي بأننا نقرأ النص بوصفه نصاً مترجماً.

تتعلق هذه النقطة أيضاً بإنجيل يوحنا (والأناجيل الأخرى والكتب التي ترتبط بالإنجيل المسيحي) التي لم تكن مكتوبة أيضاً باللغة الإنكليزية. كان الجزء الذي عرضته من ترجمة للإنجيل (النسخة المنقَّحة) وهي الترجمة التي تمت لنص مكتوب بلغة من اللغات اليونانية، تسمى «كويني» أو «يونانية العهد الجديد»، فمعظم أجزاء العهد الجديد كان مكتوباً بهذه اللغة، على الرغم من أن أجزاء

منها كانت مترجمة من هذه اللغة الى اللغة الفلسطينية العامية للآرامية. أصبح الأمر أكثر تعقيداً على مدار قرون من التاريخ المسيحي، فالنسخة اليونانية قد تُرجمت إلى اللغة اللاتينية التي أصبحت هي النسخة الشائعة للإنجيل في غرب أوروبا، ثم ترجمت النسخة اليونانية إلى اللغة الإنجليزية وهي «النسخة المعتمدة» المنتجة في إنكلترا في القرن السابع عشر (إنجيل الملك جيمس).

ولأن اللغة الإنكليزية قد تغيرت عبر القرون، فإن هناك وفرة من التراجم المعاصرة، وتحاول هذه التراجم جميعها أن تنقل بأمانة رسالة الأناجيل الأصلية. ويعتبر معظم قراء الإنجيل النص نصاً إنكليزياً، ويقرأ العديد من الأشخاص النص الإنكليزي كما لو كان هو النص الأصلي. إن العودة إلى المصدر الأصلي تعطينا صورة أدق لقراءة النص، ومناقشة ما يقصده المؤلف، ولكن في أغلب الحالات في الغرب فإن العالم الإنجيلي هو عالم ناطق باللغة الإنكليزية.

سادساً: التأليف

إننا نرى أن الترجمة الجيدة هي التي تقربنا من مقاصد مؤلف النص الأصلي، فمن جانب، نعتقد أن بإمكان النصوص أن تتحدث عن نفسها، ولكن في الوقت نفسه لا يسعنا إلا افتراض أن وراء كل نص شخص (رجل في الغالب)، يستخدم النص في التواصل معنا بشكل مباشر. من هذا المنطلق فإن النص ليس فيه حياة، فهو عبارة عن «شيء ميت» يؤدي دور الوسيط بين شخصين (هما المؤلف والقارئ).

وبالطبع، يعتبر الموقف أكثر تعقيداً من ذلك. فقد لا تكون النصوص حية في ذاتها، ولكنها تعامل كما لو كانت كذلك، فعند قراءتك لهذا الكتاب قد تسمع صوتي بوصفي مؤلفاً (وأنا أتحدث إليك)، إلا أنك تتفاعل مع الكتاب وليس بالضرورة معي باعتباري شخصاً. من جهة أخرى، إني لا أستطيع معرفة من أنت (كقارئ)، أو أين ومتى أنت تقرأ «كلماتي». يشبه هذا الأمر محادثة من طرف واحد، فأنا أتحدث من دون أن أعطيك فرصة للرد (أو على الأقل الرد الفوري). وبهذه الطريقة، إن كل نص له مؤلِّف، وهو الشخص الذي قام بإنتاج النص (الذي كتب الكلمات التي تظهر على الورقة)، وإن كان هذا الشخص ليس بالضرورة هو الذي كتب الكلمات.

مثال على ذلك، لدينا في **الجيتا** تسلسل هرمي معقد من المؤلفين: فالجزء الأساسي من النص، كما قلت في ما سبق، مؤلف من كلمات كريشنا، إلا أن كلماته وصلت إلينا من خلال وسيط هو «سنجاي» مستشار الملك «دهريتاراشترا» (الذي يمثل جانب الشر في المعركة العظيمة لملحمة ماهابهارات). يتحدث «سنجاي» عن أحداث لا يمكن أن يراها بعينه، فمحادثته مع «دهريتاراشترا» تتم في غرفة في قصر الملك بعيداً تماماً عن ميدان المعركة (ومن ناحية أخرى فإن سانجاي يرى لملكه الذي هو فاقد القدرة على الإبصار أيضاً). إضافة إلى ذلك ليس «سنجاي» هو نفسه الذي كتب كلمات **الجيتا** و**الماهابهارات**، حيث تعود كتابتهما إلى الزعيم الهندوسي الكبير ريشي (أو الحكيم) فيازا.

تعتبر هذه المستويات المتعددة من التأليف مألوفة، وبخاصة في حالة النصوص التي مرّت عليها عصور طويلة. وعلى أي حال، إن الإنجيل كتاب واحد له عدد من المؤلفين المختلفين. وينسب العهد الجديد، على وجه الخصوص، إلى خمسة كُتاب محددين: كتاب الإنجيل الأربعة، متى ومرقس ويوحنا ولوقا، وهذا الأخير هو الذي كتب (في فصول) أيضاً الأعمال التبشيرية المسيحية الأولى بعد موت يسوع. أما المؤلف الخامس الرئيسي فهو «بولس» الذي وجدت خطاباته ضمن خطابات المسيحيين الأوائل الآخرين القلائل. ولكن هناك مؤلفين آخرين تنسب إليهم الكتب، وبخاصة الكتب الأربعة الأولى من العهد الجديد. إن أناجيل «متى» و«مرقس» و«لوقا»، الثلاثة الأوائل متشابهة المحتوى، وتطلق عليهم هذه الصفة بسبب أوجه التشابه الكبير بينهم، الأمر الذي رجح أن الأناجيل الثلاثة مأخوذة من نص واحد سابق مؤلفه غير معروف (ربما يكون مؤلفه واحداً من كُتاب الإنجيل أو أي مؤلف آخر غير معروف).

مقابل ذلك، إن القرآن بالنسبة إلى المسلمين هو عبارة عن كتاب من جزء واحد ذي مؤلِّف واحد، يحتوي على الكلمات المباشرة للإله الواحد «الله»، وقد أُخبر النبي [ﷺ] محمد بهذا الوحي الإلهي في القرن السابع الميلادي، وكُتب القرآن بعد موته بفترة قصيرة، ولذلك تعتبر آيات القرآن هي «كلمات الإله» بالمعنى الحرفي. في الواقع، ادعى الكاتب المرتد سلمان رشدي في كتابه **آيات شيطانية**(١٩) (هو كتاب خيالي عن السحر) أن محمداً [ﷺ] هو الذي

---

(١٩) Salman Rushdie, *The Satanic Verses* (London: Viking, 1988).

كتب القرآن لأغراضه الشخصية، الأمر الذي أثار حفيظة الكثير من المسلمين في نهاية الثمانينيات من القرن العشرين. ويعتبر الكثير من المسلمين، من هذا المنطلق، أن مسألة تأليف القرآن مسألة غير قابلة للنقاش، فالقرآن بالنسبة إليهم هو نص (أو النص الذي) يتحدث فيه «الله» إلى العالم.

تشير حالة سلمان رشدي إلى نقطة مهمة في مسألة التأليف: فنسب الكتاب لأحد الكتَّاب، والقول إن أحدهم هو مؤلف النص، ليس بالضرورة أمراً محايداً. إنها مسألة سياسية إلى حد كبير. وهناك اهتمام كبير ينصب على مصدر النص: فتأثير أحد الكتب ينبع من هوية مؤلفه. ولذلك يصعب أن نتخيل أن هناك نصاً ليس له مؤلف، أو على الأقل، أن هناك نصاً موضوع التأليف فيه غير مهم. وحتى بالنسبة إلى الكتب مجهولة المؤلف (التي لا ينسب فيها التأليف إلى أحد أو التي لا يعرف مؤلفها)، فإنها تحظى بمكانتها بوصفها أعمالاً أتت إلينا من التراث الذي توارثته الأجيال.

مقابل هذا، يبدو من الغريب أن نعطي اهتماماً لأحداث تتكلم عن «موت المؤلف». يشير ذلك، على وجه الخصوص، إلى مقالة «رولاند بارثيس»[٢٠] التي تحمل الاسم نفسه، والتي تعرض فيها لبعض الأسئلة الحرجة التي تتعلق بالربط بين المؤلف والسلطة التي يمنحها التأليف للمؤلف. يعود بنا «بارثيس» إلى موضوع الحوار بين «المؤلف» و«القارئ» ــ الحوار بين «أنا» و«أنت» ــ الذي تحدثت عنه

(٢٠) Roland Barthes, "The Death of the Author," in: Roland Barthes, *Image, Music, Text* (London: Fontana, 1968).

في ما سبق (فـ«أنا» تشير إلى «القارئ» في هذه الحالة، و«أنت» تشير إلى «المؤلف»)، وعلى الرغم من أن عملية القراءة تبدو كأنها طريق ذو اتجاه واحد، فهي مونولوج وليست محادثة ثنائية، إلا أن هناك تبادلاً ما يحدث. ليست سلطة المؤلف والتأليف ذاته ادعاء من قبل المؤلف، ولكنها منحة من قبل القارئ، فالقارئ الذي هو «أنت»، هو الذي يفترض أن هذه الكلمات قد كتبها مؤلف، وأنها لم تتكون مصادفة عن طريق الكمبيوتر، وبينما تقرأ أنت، فإنك تحاول فهم ما أعنيه أنا بصفتي مؤلفاً.

والتأليف عبارة عن فعل متعمد، يرغب من خلاله المؤلف أو المؤلفة في أن يُقرأ نصه بطريقة معينة. وعلى ذلك فإن مؤلف القرآن هو «الله»، والمسلمون هم من يتوقع أن يقرأوا النص لغاية ما، يريدها الله أن تتحقق. إذ يريد «الله» أن يتصرف المسلمون وفقاً لمجموعة من التعاليم الأخلاقية المنصوص عليها في النص. وهذا في الواقع هو ما يسبب حيرة المترجم، إذ يأمل المرء أن تقوم عملية الترجمة بتوصيل الحس والغرض من النص الأصلي، وألا تقوم باستبدال صوت المؤلف الأصلي بصوت المترجم. وفي الواقع، إن مشكلة الترجمة هي التي تقف أمام المسلمين في ما يتعلق بترجمة القرآن. إن القرآن بوصفه نصاً يمكن معرفته وقراءته على نحو جيد باللغة العربية وحسب، التي هي لغة النص الأصلي، حيث إن أية نسخة أخرى منه (مثل النسخة الإنكليزية) لا تعتبر ترجمة للنص، وإنما هي ترجمة لمعاني النص، يحاول من خلالها المترجم توصيل كلمات «الله» من خلال وسيط هو الترجمة، وبذلك يحدث انتشار التأليف.

إن ما يجادل ضده «بارثيس» هنا هو الاتجاه القائل إن للنصوص معاني ثابتة، وإنه يمكن أن نقرأ النص قراءة تعتمد على غرض المؤلف من كتابة النص. من الصحيح أن المؤلف قد يرغب في أن نقرأ النص بطريقة معينة، لذا فعندما يتحدث كتاب يحمل عنوان **القاعدة الإلهية** عن «المجيء الثاني للإله» الذي سيولد في بلد شرقية (مثل كوريا) في بداية القرن العشرين، فإن المعنى المقصود أن يصل إلى القارئ هو تحديد شخص محدد ـ سان مايونغ موون ـ أو شخص المخلِّص. تعمد إلى مثل هذه القراءة مجموعة معينة من القراء الذين ينتمون إلى كنيسة التوحيد (المعروفين باسم «أتباع موون»). في حين أن هناك قراء آخرين قد يعرفون الغرض، ولكنهم يرفضون الاستنتاج، بينما قد يثير آخرون أغراض أخرى من وراء النص. ومثال على ذلك، فإن بعض المسيحيين قد رفضوا النص قائلين إن هذا هو «المخلِّص الكاذب» الذي غرضه استغلال أتباعه، وليس قيادتهم نحو الخلاص.

ومهما كانت النتيجة التي قد نختارها من هذه المجموعة من التفاسير للنص ذاته، وبغض النظر عما إذا كنا نتفق أو نختلف بشأن الربط بين فكرة مجيء المخلص الثاني وكهنوت المحترم موون، فإن ذلك لا يعتمد على استعانة بسيطة بالمؤلف. يرجع ذلك بشكل نسبي إلى أن كتاب **القاعدة الإلهية** ليس له مؤلِّف رسمي، ولكنه أوحي به إلى موون على مدار سنوات عدة، إلا أن موون نفسه لم يدعِ أنه المؤلف. وبسبب الخلاف الدائر حول سان مايونغ موون، فهناك العديد الذين أغراهم عدم الاكتراث بسلطته كمؤلف باعتبارها سلطة كاذبة

ومزيفة. وفي هذه الحالة، فإننا نرى «موت» المؤلف (بشكل مجازي وليس حرفياً)، وذلك لأننا ننحيه جانباً عند محاولتنا تحليل النص.

لا يمكن تحقيق موت المؤلف، على الجانب العملي بسهولة، وفقاً لرأي بارثيس. لقد واجه «سلمان رشدي» مفارقة تطبيق المنظور النقدي على قراءات المسلمين للقرآن في القرن العشرين. إنه لم يصرح بموت الإله (أو الله)، ولكن (من خلال استخدام بعض الأساليب الأدبية) فصل النص (القرآن) عن المؤلف المنسوب إليه تأليف القرآن (الله)، من أجل ما أمل في أنه سوف يصبح تحليلاً نصياً وتاريخياً أكثر ثراء للكتاب الأعظم تأثيراً على مستوى البشرية. لقد أثار سلمان رشدي نفسه ردود أفعال ركزت على غرضه من وراء الكتاب، (فهل رغب سلمان رشدي بصفته مؤلفاً في استفزاز وإثارة مشاعر المسلمين من خلال كتابه)، ومن ثم تعريض نفسه لخطر الموت عن طريق الاغتيال؟

وبالنسبة إلى رشدي، وكما هو الحال مع «المؤلف» بصفة عامة، فإنه من الممكن أن تتفق رؤيته مع ملاحظة مارك توين الذي يقول إن «شائعات موتي انتشرت بشكل مبالغ فيه». وفي الواقع يشير رد «ميشيل فوكو» على مقالة «بارثيس» بعنوان «ما هو المؤلف؟» إلى الطرق التي يخلق من خلالها المؤلفون في سياق علاقات فرض السلطة الاجتماعية، وهم يظهرون من خلال مجموعة من الظروف التاريخية؛ فما نراه نحن مؤلِّفاً، هو ما ننسبه إليهم بصفتهم قراء من أجل إضفاء حس ومعنى على النص. بمعنى أنه بالنسبة إلى «فوكو»،

فالمؤلف هو الشخصية الأيديولوجية التي يقوم المرء من خلالها بتمييز الطريقة التي نخشى أن يحدث باستخدامها تكاثر في معاني النص[٢١].

ويعيدنا هذا مرة أخرى إلى الفكرة التي قدمها ديريدا، والتي يتفق معه عليها كل من فوكو وبارثيس. ومهما يكن دور المؤلِّف (وبغض النظر عن وجود المؤلِّف)، فإن النصوص تعمل بطرق متناقضة من الناحية الظاهرية؛ فمن ناحية، يضرب كل نص بجذوره في قيود اللغة التي يبدو أنها تفترض مجموعة من المعاني المقبولة والثابتة، ولكنها في الحقيقة تنتج فائضاً من المعاني بسبب سيولة وتضارب الكلمات من ناحية أخرى. لا تحل فكرة التأليف مشكلة هذا التضارب فحسب، بل هي أيضاً عبارة عن وسيلة لتثبيت المعنى، ولو كانت ربما موقتة، وبذلك فإنها تنتج وتحافظ على علاقات فرض السلطة، إلى جانب مساعدة القارئ في التوصل إلى قراءة منظمة ومتماسكة للنص.

كما يساعدنا التأليف على توليد معانٍ أخرى، وبخاصة تلك المعاني التي تكمن وراء معاني النص. في الواقع، تتواجد هذه المعاني في دائرة من الدلالات، آخذة في التوسع، من منطلق فكرة ديريدا التي تقول إنه لا يوجد شيء خارج النص. وتقوم النصوص بكشف غموض المعاني في نصوص، وهي ذاتها التي تساعدنا على تشكيل

(٢١) Michel Foucault, "What is an Author?," in: Josue V. Harari, ed., *Textual Strategies: Perspectives in Post-structuralist Criticism* (London: Methuen, 1979), p. 159.

إطار لحل شيفرات النصوص. ولقد كان هذا الموضوع مهماً، بخاصة بالنسبة إلى قراءات مؤيدي المساواة بين الجنسين للنصوص المسيحية المأخوذة من الإنجيل. لقد تحدثت في الفصل **الرابع** عن عمل إليزابيث شوسلر فيورينزا حول **تفسيرات الشك** الذي يقوم على موضوع واضح، يبدو أنه غير قابل للحل(٢٢). ذلك أن أية قراءة للإنجيل، لا يمكن أن تتجنب المسحة العميقة لبغض النساء وتحكم الرجال في النساء، وفي مواضع كثيرة، للعنف الزائد الذي يمارسه الرجال ضد النساء والذي يظهر في النص. وبالنسبة إلى الباحثين المسيحيين من مؤيدي المساواة بين الرجل والمرأة (والباحثين الآخرين) المهتمين بالمسيحية، فإن المشكلة التي تواجههم هي كيفية المواءمة بين صلاح الديانة المسيحية والنزعة العدوانية والسلبية تجاه المرأة. هل هناك أساس مقبول في المسيحية، يصارع لكسر قيود قمع الذكور للإناث؟ هناك إجابات لاهوتية واضحة عن هذه الأسئلة ـ وفي الواقع تقوم الأسئلة ذاتها على فكرة لاهوتية، تقول إنه يوجد جوهر روحي وأخلاقي للديانة المسيحية، يكمن وراء الاختلافات الثقافية والتاريخية بين الثقافات المسيحية.

وعادة ما يُعرِّف المسيحيون هذا الجوهر اللاهوتي باسم «الإنجيل»، وهذا يتطلب بعض التفسير لما قصده الكثير من كاتبي الإنجيل في كتاباتهم. تعطي شوسلر فيورنزا في كتابها **تفسيرات الشك** طريقة للقراءة بديلة عن التمركز الذكوري لمؤلفي الإنجيل، وكذلك

---

(٢٢) Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Bread not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Boston, MA: Beacon Press, 1984).

التمركز الذكوري للعديد من المعلقين المسيحيين المعاصرين التاريخيين على الإنجيل، بمعنى أنه بمعرفة أن أغلب نصوص الإنجيل كُتبت في زمن كانت فيه العلاقات السياسية للنوع مختلفة كثيراً عن العلاقات السائدة في الوقت الحاضر، يمكن استكشاف حس ومعنى هذه النصوص بالرجوع إلى الافتراضات والمواضع الثقافية لمؤلفي النصوص.

وإذا كان المؤلفون منحازين إلى جنسهم أو كارهين للنساء أو (في أفضل الأحوال) حياديين جنسياً، فإنه يمكن أن تكون هناك قراءات عصرية للنص، تتحدى مثل هذه الافتراضات. وعلى أي حال، إننا نعمل في ظل وفرة من المعاني، ولا تعتبر المقاصد الأصلية للمؤلفين لقراءة نص معين (إذا كان من المستطاع إدراكهم)، بالضرورة هي مقاصد القارئ نفسها في إطار زمني وثقافي مختلف تماماً. ومن ثم إن مناقشة أغراض المؤلف التي لها جذور في ثقافة وبيئة ذكورية معينة، يمكنها أن تشجع و«تسمح» بقراءات بديلة لهذه النصوص.

ولا «يموت» المؤلف بالضرورة في هذه الحالة، أو يصبح ضائعاً: فكل من «لوقا» و«بولس» والمبشرين المسيحيين الآخرين لم يختفوا من التحليل فحسب، بل أصبح أيضاً لأدوارهم بوصفهم مؤلفين ومبدعي نصوص أهمية كبيرة، باتت جزءاً مهماً من التحليل. ولكن في الوقت نفسه ليس الغرض بالضرورة إيجاد تفسير ثابت لما قصده المؤلف بالفعل. وبدلاً من ذلك، ينصب التركيز مباشرة بشكل أكبر على المجموعة المحتملة من التفسيرات التي يمكن أن تعطى لنص معين، والتي تكون عادة ضد غرض المؤلف. ويمكن استكشاف ذلك

من خلال قراءات عدة عبر الزمن. وبمجرد الشعور بغموض عامل السلطة في تفسير نص ما، يكون هناك تحول مهم، بعيداً عن تخويل السلطة في ما يتعلق بأهداف المؤلف، ومع هؤلاء الذين ادعوا امتلاكهم لهذه السلطة حتى يقوموا بتحديد أغراض المؤلفين منها. وبالنسبة إلى عدد من الباحثين المؤيدين للمساواة بين الرجل والمرأة بما في ذلك شوسلر فيورينزا تكون السلطة في يد القارئ لتفسير نصوص الإنجيل بطرق بديلة.

سابعاً: القرّاء والقراءة

تقودنا المناقشة السابقة إلى واحدة من أهم مجالات دراسات النصوص في العقود الأخيرة. وهو ما يُطلق عليه اسم «نظرية استجابة القارئ» التي يتم تطبيقها بشكل عام على دراسة النصوص الأدبية، ولكن لها تطبيقات مهمة لدراسة أية نصوص، بما في ذلك النصوص التي تستخدم في السياقات الدينية بشكل خاص. وتعتمد هذه النظرية على بحث ما سمّاه ولفغانغ أيسر بـ «التفاعل بين النص والقارئ»[٢٣]، إلا أن التركيز لا ينصب على القارئ (أكثر من المؤلف) فحسب، ولكن على كيفية توسيط العلاقة بين الاثنين أيضاً.

---

(٢٣) Wolfgang Iser, "Interaction between Text and Reader," in: Susan R. Suleiman and Inge Crosman, eds., *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980),

وقد أعيد نشره في: *Readers and Reading*, edited and introduced by Andrew Bennett, Longman Critical Readers (London; New York: Longman, 1995).

ولكن الأمر ليس بالبساطة التي يقترحها بارثيس، عندما يقول إن «مولد القارئ لا بد أن يكون على حساب موت المؤلف»(٢٤)، لأن دراسة النصوص تتطلب منا توجيه الاهتمام إلى كل من المؤلف والقارئ، وكيفية وجودهما سوياً في علاقة من خلال النص.

يطرح هذا الأمر على أحد المستويات مجموعة من الأسئلة، وبخاصة أسئلة تدور حول: من أين يأتي معنى النص؟ ومن الذي يعطي مثل هذا المعنى؟ ويدور النقاش في حالة شوسلر فيورنزا حول أن المؤلف ليس هو الذي يعطي المعاني، ولكن المعنى يتوافر من القراءة التي تعاكس مجرى النص وغرض المؤلف، إلا أن بناء النص ومحتواه وبلاغياته ما زالت تؤدي دوراً مهماً. وبالرغم من أن قراءة ديريدا تقول إن هناك عدداً لانهائياً من المعاني الخاصة بالنص، فإن كيفية استجابة القراء لنصوص محددة تعتمد على كيفية تقديم النص نفسه. وعلى ما يبدو، فإنه قد يكون من الغريب أن نقرأ قصص التراث كأسطورة **الخنازير الصغيرة الثلاثة**، باعتبارها قصة رعب مثيرة، أو أن نفسر إنجيل يوحنا بوصفه قصة بوليسية. وهكذا، يرى ولفغانغ أيسر، أن النصوص هي التي تنتج القراءات(٢٥)؛ فالبناءات الروائية والأدوات البلاغية/البنائية الأخرى تجعل القارئ يفسر النص بطريقة معينة. وتحتاج فجوة الخبرة بين القارئ والمؤلف إلى مد الجسور في ما بينهما، حيث يكون القارئ عند قراءته للنص محملاً بمجموعة من

(٢٤) Barthes, "The Death of the Author".
(٢٥) Iser, Ibid.

الخبرات، تختلف عن خبرات المؤلف. ولكي نمد هذه الجسور يحمل النص دليل إرشاد القارئ إلى كيفية قراءة النص، وإلى عبور الفجوات في سياق السرد التي يطلق عليها أيسر اسم «الفراغات» والتي يمكن للقارئ أن يحشوها بالمعاني والتفسيرات.

ولكن يحتاج الأمر إلى معالجة عن طريق وضع هكذا تحليل في السياق الاجتماعي والثقافي الأكبر. وقد تعطي النصوص للقارئ مساحة لكي يستخدم إدراكه للنص من أجل سد هذه الفراغات. ولكن لا تتعلق الانطباعات والتفسيرات والمعاني التي تأتي من النص بالذوق الشخصي أو الفردي فحسب. إن الطريقة التي سأقرأ بها **الجيتا** ستختلف تماماً عن طريقة قراءة الآخرين له. وعلى سبيل المثال، إن أحد الهندوس البريطانيين الذين يعيشون في لندن، سيقرأ ويتفاعل مع النص بشكل مختلف تماماً. وهذا هو ما وصفه ستانلي فيش باسم «الجماعات التفسيرية»[٢٦]، أي أن الموقع الثقافي الخاص بالشخص هو الذي يحدد كيفية قراءة هذا الشخص للنص، وكيفية إعطائه معنى.

يقرأ الفرد الذي نشأ فرداً مسلماً القرآن، بشكل مختلف تماماً عن أي فرد آخر، كما إن المسلمين الذين ينتمون إلى تراث وثقافات مختلفة يقرأون القرآن بطرق معينة. وعلى الجانب الآخر، قرأ الليبراليون البيض في بريطانيا كتاب سلمان رشدي بعنوان **آيات**

(٢٦) Stanley Fish, *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980).

شيطانية[٢٧]، بشكل يختلف تماماً عن كيفية قراءة مسلمي الهند أو إيران أو بريطانيا للكتاب. وعلى الرغم من أن لدينا نصاً واحداً، إلا أن النص يختلف معناه، ويتنوع بتنوع قرائه. وربما يود رشدي أن يقول إن المسلمين الغاضبين الذين يقرأون عمله، كانوا يقرأونه بشكل خاطئ[٢٨]، ولكن بالمثل يمكننا القول إن نقاد رشدي قد قرأوا عمله بشكل صحيح، إلا أن رشدي نفسه هو الذي أخطأ بكتابته كتاباً يستثير المشاعر، ويواجه بثورة عارمة.

تثير هذه النقطة مسألة سياسات القراءة، فالقراءة ليست بالضرورة نشاطاً محايداً، ولكنها تحدث في مجال من العلاقات السياسية؛ فكيفية استجابة الشخص لنص ما، يمكن أن تكون ذات أهمية أو لا تكون؛ ففي فترة من فترات التاريخ الأوروبي، كان يمكن أن يُنفذ في أحد الأشخاص حكم الإعدام، إذا قام بترجمة الإنجيل من اللغة اللاتينية إلى أية لغة عامية محلية، (ومثال على ذلك فإن جون ويكلف قتل في العام ١٣٨٤ بسبب قيامه بتنفيذ ترجمة إنكليزية للإنجيل). أما اليوم، فلم يعد الأمر كذلك، ومن غير المتوقع أن يحدث ذلك، إلا أن المعارك ما زالت تدور حول كيفية قراءة كتاب معين. تعرضت مدرسة حكومية في «درهام» بشمال إنكلترا لنقد

---

(٢٧) Rushdie, *The Satanic Verses*.

(٢٨) كما قال في مقالته التي كتبتها في العام ١٩٩٠، وأعاد نشرها في العام ١٩٩١، انظر: Salman Rushdie, "In Good Faith," in: Salman Rushdie, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism, 1981-1991* (London: Granta Books; New York: in Association with Penguin Books, 1992).

جماهيري شديد في نيسان/أبريل من العام ٢٠٠٢، وذلك بسبب قيام مدرسي المدرسة بتقديم قراءة «حرفية» لقصة الخلق في «سفر التكوين»، وليس قراءة «أسطورية». إن هذا التناقض الذي يوجد بين قراءة المؤمنين لنظرية الخلق (والتي تعتمد بشكل كبير على التأويل والتفسير في قراءة «سفر التكوين»)، وبين قراءات أخرى، يمكن رؤيته بوضوح في العديد من مناطق الولايات المتحدة الأمريكية. ومثال على ذلك، وضعت ولاية «كنساس» تشريعاً لحماية قراءة المؤمنين في نظرية الخلق من أي انتهاك، ومن أخطار علم التطور.

ويجب ألا نندهش من اعتبار مسائل تتعلق بالجندر، تقع ضمن سياسات القراءة. فمن الواضح لنا، على أحد المستويات، أن الرجال والنساء قد يقرأون النصوص بشكل مختلف. وهناك نصوص قد تُقبِل النساء على قراءتها أكثر من الرجال والعكس صحيح، كما إن كيفية قراءة الشخص لنص معين، قد تتحدد بحسب جندره، إضافة إلى بعض العوامل الثقافية الأخرى، مثل العقيدة والعمر والطبقة الاجتماعية والثقافة. وهكذا، ترى جوديث فيتيرلي[٢٩]، أن ما يطلق عليه نصوصاً كلاسيكية، يضم في الأغلب نصوصاً ذكورية كتبها الرجال للرجال. تتمتع هذه السياسات الأدبية الجنسية بالأهمية الخاصة نفسها التي تتمتع بها النصوص الدينية. إن كيفية قراءة النساء

(٢٩) Judith Fetterley, *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1978).

للنصوص الدينية (مثل القرآن أو الإنجيل)، وكيفية إضفائهن مسحة الأهمية عليها، يمكن أن تختلف عن الطريقة الأكاديمية التي يستخدمها الرجال في قراءتهم للنصوص الدينية. وهكذا تظهر جوليا ليسلي(٣٠) كيف أن هناك إرشادات هندوسية (أو إرشادات دينية) تصور التوقعات المثالية (لدى الرجال) لسلوك النساء الهندوس، وهو ما يُفسر تفسيراً مختلفاً عند النساء.

إلامَ يؤدي هذا؟ إنه سؤال منهجي مراوغ. إذا ما كان النص يُقرأ بطرق مختلفة، باختلاف الجماعات والأفراد القارئين له، فكيف يمكن لنا أن نجد قراءة تخضع لظروف محددة؟ لا تعطينا قراءتنا للنص أية إجابة عن هذا السؤال، وذلك لأننا نتعرض له بطرق خاصة بنا. إن هناك إجابة محددة تدمج الدراسات النصية مع دراسات تعتمد على الجانب الاجتماعي بشكل أكبر، أو مع الدراسات الأنثروبولوجية الوصفية، بمعنى الدمج بين تحليل النص بناء على قراءته، والمقابلات مع القراء. ومثال على ذلك، فقد اتبعت جانيس رادواى هذه الاستراتيجية في عملها الذي يحمل عنوان **قراءة الرواية**، وكانت تبحث من خلاله وتفحص كيفية وسبب ارتباط النساء بهذا النوع من العمل الأدبي، وهو الروايات، وذلك من خلال إجرائها سلسلة من المقابلات مع عدد من القراء النساء.

---

(٣٠) I. Julia Leslie, *The Perfect Wife: The Orthodox Hindu Women According to the Stridharmapaddhati of Tryambakayajvan*, Oxford University South Asian Studies Series (New Delhi: Oxford University Press, 1989).

لقد استخدمت هذه المقاربة الإثنوغرافية للنصوص وللقراءة بشكل دوري في نواحٍ أخرى من دراسة الثقافة، وبخاصة في الأنثروبولوجيا الوصفية الثقافية والاجتماعية، وكذلك في دراسة التلفزيون والموسيقى والأفلام في العقود الأخيرة أيضاً. وهناك الآن دراسات كلاسيكية قام بها ديفيد مورلي حول تلقي المشاهد لبرامج الأخبار التلفزيونية[٣١]، وإين أنج عن المسلسل الأمريكي «دالاس»[٣٢]، جون فيسك عن معجبي «مادونا»[٣٣]، وفاليري والكرداين عن مشاهدات البنات الشابات لفيلم «أني»[٣٤]. ويعطى في الدراسة المعاصرة للأفلام المزيد من الأهمية للجمهور، شأنهم شأن الأفلام نفسها، مع التركيز على كيفية قراءة الأفلام ومعايشتها[٣٥]. إضافة إلى ذلك، ثمة مجموعة من الدراسات المشابهة

(٣١) David Morley, *Family Television: Cultural Power and Domestic Leisure* (London: Comedia, 1986).

(٣٢) Len Ang: *Watching Dallas: Soap Opera and the Melodramatic Imagination,* translated by Della Couling (London; New York: Methuen, 1985), and *Watching Television* (London: Routledge, 1991).

(٣٣) John Fiske: *Reading the Popular* (Boston, MA: Unwin Hyman, 1989), and *Understanding Popular Culture* ([London: Routledge, 1989]).

(٣٤) Valerie Walkerdine, *Daddy's Girl: Young Girls and Popular Culture* (Basingstoke: Macmillan, 1997).

(٣٥) David Morley, "Theoretical Orthodoxies: Textualism, Constructionsim, and the "New Ethnog-raphy" in Cultural Studies," and Joli Jensen and John J. Pauly, "Imagining the Audience: Losses and Gains in Cultural Studies," in: Marjorie Ferguson and Peter Golding, eds., *Cultural Studies in Question* (London: Sage, 1997), and Shaun Moores, "Texts, Readers and Contexts of Reading: Developments in the Study of Media Audiences," *Media, Culture & Society*, vol. 12 (1990), pp. 9-29.

تمَّ عملها في سياق قراءات الدين في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد تمت بواسطة ستيوارت هوفر ونوت لاندباي في كولورادو(٣٦).

وعلى الرغم من ذلك، لا يركز أي من هؤلاء المؤلفين على القارئ أو المشاهد فحسب. فأهمية نظرية استجابة القارئ ودراسات الجمهور لا تركِّز على كيفية تلقي النص فحسب، وإنما على كيفية إنتاجه. وكما أشرت في الفصل الثاني، فإن كل من النصوص والأفلام والمنتجات الثقافية الأخرى يتم بيعها للمستهلكين، وهي تعد جزءاً من مجال اقتصادي وسياسي أكبر. ويتطلب الفهم الفاعل لنص ما المستويات كافة ـ في ما يتعلق بالمؤلف والقارئ والفهم وبالإنتاج ـ إجراء تحليل للعناصر المتعددة التي تدمج عدداً من المقاربات المختلفة، ومن ضمنها: الإثنوغرافيا، فحص مفصل للنص، كيفية إنتاج النص، والاقتصاديات السياسية لتوزيعه أو تسويقه.

يمكن أن تظهر دراسة النصوص الدينية كأنها منفصلة عن هكذا منظور ـ فعلى سبيل المثال من غير العادي التفكير في اقتصاديات «الإنجيل» أو «القرآن» أو «الجيتا» أو أي نص آخر من هذا النوع. وعلى الرغم من ذلك، فقد أشار روبرت كارول(٣٧) إلى أن الإنجيل يحتل دائماً مكان الصدارة في مبيعات الكتب. ويمكن إيجاد مستوى مشابه من الأهمية الاقتصادية مع النصوص

---

(٣٦) Stewart M. Hoover and Knut Lundby, eds., *Rethinking Media, Religion, and Culture* (Thousand Oaks, CA: Sage, 1997).

(٣٧) Carroll, "Lower Case Bibles: Commodity Culture and the Bible".

الأخرى، بما في ذلك «القرآن والجيتا». وتتطلب دراسة هذه النصوص مقاربة تفحص مستويات الإنتاج والقبول والتأليف كافة. وحتى الآن، ركزت معظم التحليلات الخاصة بدراسة الدين، بشكل أساسي، على موضوعات أكثر دقة، هي الدراسة التفسيرية للنص، وهي التي تسعى إلى إيجاد معنى محدد وحقيقي لمثل هذه النصوص.

لا تعبر النصوص فقط عن مجموعة من الأفكار المهمة في ظل تراث ديني، فهي أيضا تعمل بوصفها أماكن لفحص الأفكار وإعادة تقييمها، وفي حالات عديدة لممارستها. تتم قراءة النصوص ومعايشتها وتنفيذ ما جاء فيها، في حين أن فحص أي نص محدد لا يقوم بما هو أكثر من مجرد إنتاج نص آخر، يسعى إلى تطوير وتوسيع معانيه السائلة العديدة.

بالعودة إلى تعليقات ماكس موللر، لا يعرقل العاملون في مجال الدين دراسة الأديان (والنصوص الدينية)، إنما يمكن بواسطتهم إجراء تحليل لهذه النصوص. ويذكرني هذا بالمقولة الكلاسيكية التي قيلت في فيلم والت ديزني «الدب ويني»، عندما يعلَق الدب «بو» في فتحة باب الأرنب، فيقول السنجاب الأمريكي في محاولة لحل المشكلة «أول شيء نفعله هو أن نتخلص من الدب، فهو الذي يعرقل الخطة». ترد بومة بغضب قائلة «ادفعوه بالكامل فهو الخطة!».

ملخص

- تتضمن دراسة النصوص الدينية دراسة كل من الأعمال الكبيرة، والنصوص الصغيرة الشعبية على حد سواء، بما في ذلك المنتجات الأخرى كالأفلام.
- دائماً ما تكون النصوص الدينية جزءاً من مجال أكبر، وهو الأنشطة الثقافية من خلال قراءة النصوص والتحدث فيها وتطبيقها. وتتطلب دراسة النصوص الدينية القيام بفحص أكثر من محتوى هذه النصوص، ولكن أيضا فحص سياقها واستخدامها.
- تخلق النصوص عوالم ثقافية، وهي العالم الذي نحيا فيه. وهذا يعني أنها تمثل الوسائل التي نفكر ونتعايش بها مع العالم.
- إن فكرة «موت المؤلف» لا تعني نهاية النصوص المؤلفة، ولكن التأليف هو الذي يعطي سلطة للمؤلف ومعاني محددة للنص.
- يتطلب فهم النصوص أيضاً النظر إلى كيفية خلق القراء للمعاني، إما بوصفهم أفراداً أو أعضاء في جماعات تفسيرية، وهذا يعني أن النصوص تصبح لها معانٍ محددة من خلال قراءتها، وليس من خلال كتابتها فحسب.
- تتطلب دراسة النصوص الدينية دراسة للنشاط الإنساني، وليس دراسة الكلمات المكتوبة فحسب.

■ لمزيد من القراءة والاطلاع

يـعـد كـل مـن **الـنـظـريـة الأدبـيـة: مـقـدمـة صـغـيرة جـداً** *(Literary Theory: A Very Short Introduction)* (١٩٩٧) لجوناثان كولير، و**مقدمة في الأدب والنقد والنظرية** *(Introduction to Literature, Criticism, and Theory: Key Critical Concepts)* (١٩٩٩) لأندرو بينيت ونيكولاس رويل، وبخاصة في الفصول التي تتناول «العالم» و«الكاتب»، وهما نقطتا البداية الصحيحة للنظرية النصية المعاصرة، إضافة إلى تناول كتاب هانز بيرتينز **النظرية الأدبية: الدعائم** *(Literary Theory: The Basics)* (٢٠٠١).

ولتناول مناقشات عديدة حول غياب الكاتب، عليك الاطلاع على «غياب الكاتب» ("The Death of the Author") رولاند بارثيس (١٩٦٨)، و«ما هو المؤلف؟» ("What is an Author?") لميشيل فوكو (١٩٧٩). كما يمكنك الاطلاع على مجموعة من المقالات التي قام أندرو بينيت بوضعها معاً، والتي تسمى «القراء والقراءة» "Readers and Reading" (١٩٩٥) من أجل أن تكون قارئاً متقدماً في نظرية غاية القارئ من عملية القراءة.

يوجد عدد كبير من المصادر المتعلقة بقضية سلمان رشدي التي يقوم بعضها بمناقشة القضايا النصية التي تحدث نتيجة استخدامات رشدي للقرآن الكريم (وردود أفعال المسلمين إزاء ذلك). انظر، على سبيل المثال:

James McGuigan, "Dilemmas of Culture and Politics: Author Killing," in: *Cultural Populism* (1992); Sara Suleri, "Salman Rushdie: Embodiments of Blasphemy, Censorship of Shame," in: *The Rhetoric of English India* (1992); Chetan Bhatt, "The Rushdie Affair and the Deceptive Critique of Imperialism," in: *Liberation and Purity*, and Richard Webster, *A Brief History of Blasphemy* (1990).

الفصل الثامن

الأديان المعاصرة، الثقافات المعاصرة

تفترض المعرفة التقليدية أن الدين في حالة تراجع في المجتمعات الغربية، وذلك لأن قوى التجديد (الحداثة)، والعلمانية بالذات، قوية جداً، ولأن القوة الدينية التي كانت سابقاً مسيطرة في الحياة العامة قد تعرضت لتدهور وتقلص شديدين. على الرغم من ذلك، فإنه من الصعب فهم العالم الحديث من دون فهم التعاليم والتأثيرات الدينية التي تتجاوز الحواجز العالمية، لتشارك في تكوين وتشكيل السياسات العالمية.

أبرز الأمثلة الدالة على الدور الذي يؤديه الدين في تشكيل عالم القرن الحادي والعشرين، هو هجمات أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، التي حدثت في واشنطن ونيويورك، و«الحرب على الإرهاب» التي جاءت نتيجة لتلك الهجمات. من ناحية، كان الدافع وراء تلك

الوحشية والفظاعة المتمثلة في هذه الهجمات دافعاً دينياً قوياً. فعلى سبيل المثال نجد أن أسامة بن لادن وشبكة تنظيم القاعدة ينظمون أنفسهم، وفقاً لتفسيراتهم الخاصة للتعاليم الإسلامية، وبالتالي فهم ينفذون عملياتهم كلها، ويتصرفون دائماً باسم القيم الدينية الخاصة بهم. ولكن بالطبع، هناك، من ناحية أخرى، العديد من العوامل الأخرى المتعلقة بهذا الشأن مثل القضايا السياسية، والاقتصادية، والعسكرية. ولكن تظل القضايا الدينية عوامل مهمة متضافرة مع تلك العوامل، ولا تنفصل عنها. وتتشكل الممارسات الدينية وفقاً للمشهد السياسي العالمي، كما إنها تشكله أيضاً.

وسأقوم في هذا الفصل الأخير، باستكشاف بعض الطرق التي تؤدي فيها الأديان دوراً مهماً في عمليات الحداثة، حيث يجب تحليلها في إطار تلك العمليات.

أولاً: ما بعد الاستعمار والعولمة

هناك العديد من الطرق التي يمكن من خلالها تقديم وصف لبنية الأنظمة الاقتصادية والسياسية العالمية في بداية القرن الحادي والعشرين. تميزت العقود الأخيرة في أوروبا وأمريكا الشمالية بانتشار السلام بصفة عامة، على الرغم من حدوث بعض الصراعات المحدودة نسبياً، كما حدث في: أفغانستان، وصربيا، والعراق. يتمتع الغرب بمستويات معيشة مرتفعة وأنظمة حكومية مستقرة. أصبحت الولايات المتحدة الأمريكية القوة العظمى العالمية الوحيدة التي تحاول

تأكيد وفرض النظام على العالم بأكمله، وهذا منذ انهيار الاتحاد السوفياتي عام ١٩٩١، ونهاية الحرب الباردة. كما ساهمت بعض العوامل في الدفاع بقوة عن الرخاء الاقتصادي والمصالح العامة في الغرب، ومن هذه العوامل: فرض التعريفات الاقتصادية، والعقوبات والإجراءات السياسية المنفذة في الدول الأخرى عند الضرورة.

كانت حتى ما قبل منتصف القرن العشرين، تتشكل السياسات العالمية بطريقة مختلفة إلى حد ما. إذ ظلت بريطانيا على مدى أكثر من قرن، وحتى عام ١٩٥٠ تقريباً، قوة عالمية أساسية تتحكم بصورة مباشرة في مناطق كثيرة عن طريق الاستعمار. وفي أوج ازدهار بريطانيا، وهذا في نهاية القرن التاسع عشر، شملت الإمبراطورية البريطانية أجزاء كبيرة من أفريقيا، وشبه القارة الهندية، والعديد من المناطق الأخرى. أما الفترة التالية لهذا العصر الاستعماري، والممتدة حتى عالم ما بعد الاستعمار الحالي، فقد مرت بسرعة مروعة، وشهدت حدوث العديد من المضاعفات التي ما زالت بريطانيا تعمل على حلها حتى الآن. حيث تتمثل القوى العالمية الأساسية الآن في مناطق الاستيطان الأوروبي الضخم مثل أمريكا الشمالية وأستراليا. وعلى العكس من ذلك، إن المناطق التي كان يعتمد فيها الحكم الاستعماري على الاستغلال الاقتصادي بدلاً من الاستيطان، مثل دول أفريقيا والهند، ينظر إليها الآن باعتبارها دول العالم «الثالث» أو العالم «النامي». على الرغم من أنه في بدايات القرن الحادي والعشرين لم تعد هذه الدول خاضعة للحكم الاستعماري، إلا

أن النظام الاقتصادي العالمي ما زال يجعل هذه الدول دولاً مدينة بشدة لدول «العالم الأول» لدرجة أن البعض يجادل في أن عالم ما بعد الاستعمار في الدول المستقلة، ما هو إلا امتداد للعهد الاستعماري[1].

قام التاريخ الاستعماري السابق بتشكيل البنيات العالمية الحديثة، ولا يمكن فهم معظم جوانب الحياة المعاصرة ـ بما فيها الأديان المعاصرة ـ إلا بالرجوع إلى ذلك التاريخ. يشير مصطلح العولمة إلى تعقيدات هذا النظام العالمي الجديد ذي الأوجه المتعددة، ومنها: الأنظمة الاقتصادية (على سبيل المثال، معدلات التجارة المرتفعة والتدفقات المالية الأخرى)، ووسائل الاتصال عالية السرعة (مثل: الإنترنت، البريد الإلكتروني، التلفون، والفاكس)، السفر، والتقنيات المعقدة (مثل: الهندسة الوراثية، الاستنساخ، والمنتجات الصناعية الإضافية). إذاً، تتضافر كل تلك العوامل معاً، وتجعل الحدود الدولية حدوداً مسامية (غير محكمة)، من الصعب إيجاد تعريف لها.

ليست الأشياء هي التي تتحرك حول العالم مع العولمة فحسب، ولكن يتحرك الناس أيضاً، إما تحركاً جسمانياً أو تحركاً فعلياً (من خلال تكنولوجيا الاتصال). ويتضح خير مثال على هذا العالم المتأثر بالعولمة في هؤلاء الرجال الذين ولدوا في دول الشرق الأوسط (مثل مصر)، ثم تعلموا في أوروبا، وبعد هذا أقاموا في

---

(١) Ziauddin Sardar and Merryl Wyn Davies, *Why Do People Hate America?* (Cambridge, UK: Icon, 2002).

الولايات المتحدة الأمريكية، ومن أمثلة ذلك أيضاً هؤلاء الذين تلقوا التدريب العسكري في أفغانستان، ثم ذهبوا لقتل الآخرين المنتمين إلى دول مختلفة، وهذا ما حدث في نيويورك يوم ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١. بالطبع، هؤلاء الناس المتنقلون حول العالم يفعلون هذا لأسباب مختلفة، وأقل عنفاً من الأسباب الخاصة بمحمد عطا وشركائه المختطفين (المتراوح عددهم بين تسعة وأحد عشر شخصاً). لم تكن العولمة السبب وراء حدوث مثل تلك المأساة، ولكن كان حدوثها ممكناً في إطار قوى العولمة التي تشكل بقوة العالم المعاصر.

من الواضح تماماً أن بن لادن ليس شخصاً مجنوناً معزولاً، يتصرف للأخذ بثأر شخصي أو الدفاع عن مبدأ خاص به. إن بن لادن ما هو إلا نتاج للعديد من القوى التي ظل يسعى إلى مقاومتها، ولم يكن هذا على الأقل بسبب موارده المالية الشاسعة التي حصل عليها عن طريق وضعه في عائلة سعودية ثرية ذائعة الصيت. ولكن الصراع الذي يناضل من أجله بن لادن وغيره من أعضاء تنظيم القاعدة، تشكل بصورة كبيرة داخل إطار عدم التوازن السياسي الذي طبع مرحلة ما بعد الاستعمار. لتوضيح هذا الأمر بصورة أخرى، يمكن القول إن هؤلاء الأشخاص مثل بن لادن وغيره، يحاولون تحدي البنيات السياسية الحالية الخاصة بالعولمة. ولا يمكن حصر هذه المسألة ببساطة في أنها مجرد صراع «الإسلام ضد الغرب» بصفة عامة، فبن لادن يقف دائماً ضد الصفوة الحاكمة في العربية

السعودية، في نزاع على الرقابة والوصاية على المدينتين الإسلاميتين المقدستين: مكة والمدينة[٢].

على الرغم من ذلك، هناك العديد من الاختلافات بين التعاليم الإسلامية في هذا المنظور العولمي لما بعد الاستعمار. وخير مثال على ذلك الاختلافات الموجودة بين مذهب بن لادن الإسلامي «السني» والمذهب الإسلامي «الشيعي» المسيطر في إيران ما بعد الثورة. قد تبدو هذه المذاهب كلها متشابهة من المنظور الغربي، ولكنها تشكل كلها، بطرق مختلفة، رد فعل مضاداً للهيمنة الاقتصادية والسياسية للقوى الغربية العالمية[٣]، كما تعد هذه المذاهب جزءاً لا يتجزأ من عمليات العولمة؛ فعلى سبيل المثال، عاش المؤسس الديني لإيران الثورية، آية الله الخميني، سنوات عديدة في المنفى في فرنسا قبل عودته إلى إيران عام ١٩٧٩.

عملت قوى العولمة وما بعد الاستعمار على تشكيل، والتأثير في تشكيل، جميع التعاليم الدينية المعاصرة، وليس الإسلام فحسب. ومن الأمثلة القليلة الدالة على هذا: الأفكار والسياسات الخاصة بالاختلافات الدينية الموجودة في الهند حالياً بين السيخ والهندوس،

---

(٢) John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam* (New York: Oxford University Press, 2002), and Malise Ruthven, *A Fury for God: The Islamist Attack on America* (London; New York: Granta, 2002).

(٣) عن السيادات الإسلامية المعاصرة، انظر: John L. Esposito, *Islam and Politics*, Contemporary Issues in the Middle East, 4th ed. (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1991).

والمجتمعات الإسلامية حيث ترجع جميع هذه الاختلافات إلى التراث الاستعماري في عصر ما بعد الاستعمار. وبالتالي حدث تغيير وتطور لتلك الجماعات من خلال الهجرات الدولية للأشخاص إلى الدول الغربية، وتكون المشتتون الهندوس والسيخ والمسلمون في إطار الثقافات المسيحية العلمانية السائدة، مثل تلك الموجودة في الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة المتحدة. ومن خلال هذه التدفقات المزدوجة للأشخاص والتقاليد من الهند إلى دول الغرب، من خلال الشبكات العالمية المتعددة، تولد العديد من الأفكار والممارسات والتقاليد الجديدة.

ثانياً: القومية والتمركز

ليست العولمة مجرد خلق «قرية عالمية»، كما إن انهيار الحدود والمسافات الذي تحقق عن طريق التكنولوجيا والسفر، لن يؤدي حتماً إلى خلق ثقافة عالمية مشتركة واحدة. تبرهن قضية بن لادن على أن العولمة لا تخلق التجانس (تحقيق المساواة بين الأشخاص وبين الأشياء)، بل إنها قد تظهر بعض الفروق الجوهرية. يتمثل الجانب الشائك للعولمة في قضية التمركز، وهي العمليات التي يتم من خلالها خلق الحس الخاص بما هو محلي وما هو مميز، حيث لا يقف هذا الحس دائماً ضد العولمة، ولكنه أحياناً يكون عملية من عمليات العولمة ذاتها. أدت العلاقة الوثيقة القائمة بين العولمة والتمركز إلى نشأة مصطلح «التأقلم الكوني المحلي» (Glocalisation) الذي يعكس فكرة

إنتاج كل منهما للآخر[٤]، (أي أن العولمة تؤدي إلى خلق التمركز والعكس صحيح).

غالباً ما يتم التعبير عن هذا التمركز من خلال فكرة القومية. كان انتقال القوة في أعقاب انهيار القوى الاستعمارية يتم بصفة أساسية من خلال تأسيس الدول القومية السياسية، ومنذ ذلك الحين أصبحت التغييرات الواقعة في البنيات السياسية العالمية ترتكز على هذا المفهوم، ألا وهو مفهوم القومية. ومن الأمثلة الدالة على ذلك: بروز دول جديدة مثل: تيمور الشرقية (من جزء من إندونيسيا)، أريتريا (من إثيوبيا)، وتفكك الدولة اليوغوسلافية السابقة في التسعينيات إلى دول منفصلة، مثل: كرواتيا، سلوفينيا، والبوسنة.

عند النظر من أعلى، نجد أن الدولة الواحدة تمثل كينونة محلية مستقلة شبيهة بالدول الأخرى، ولكن تختلف عنها في الثقافة (الثقافات)، اللغة (اللغات)، المظهر، والرموز (مثل العلم الخاص بها، النشيد الوطني...إلخ). ولكن عند النظر عن كثب، يتضح أن الدولة تحوي داخلها العديد من الاختلافات المحلية التي تتجمع كلها في وحدة سياسية واحدة، يسهل قيادتها، وتسيطر على جميع (أو معظم) مواطنيها، إما عن طريق الاتفاق الجماعي في الرأي أو عن طريق القيادة بالإكراه. تقدم فكرة الجنسية والقومية إطاراً لمفهوم الهوية

---

(٤) R. Robertson, "Glocalization: Time-space and Homogeneity-heterogeneity," in: Mike Featherstone, Scott Lash and Roland Robertson, eds., *Global Modernities, Theory, Culture and Society* (London; Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1995).

المحلية، وللتفكير في من تكون هذه المجموعة من الناس. وكما اقترح بينيديكت أندرسون، فإن شعوب الدول تعمل جاهدة على المستويين الثقافي والأيديولوجي لتخلق نفسها بوصفها «مجتمعات متخيلة» مترابطة(٥). قد يتداخل هذا، في بعض الحالات، أو يتصارع مع الهويات الأخرى مثل العرقيات، وهذا ما سأناقشه في الجزء التالي.

غالباً ما تكون المنظمات والهويات الدينية جزءاً مهماً في مثل هذه القومية؛ فعلى سبيل المثال، تعد الولايات المتحدة الأمريكية دولة دينية بشكل مميز، على الرغم من الفصل الدستوري فيها بين الدولة والكنائس. يتم فهم هذا البعد الديني للولايات المتحدة الأمريكية بصفة أساسية في إطار المفهوم المسيحي البروتستانتي الليبرالي الواسع، كما يمكن فهمه بطريقة أشمل، من خلال الهوية الدينية الأمريكية العامة والشاملة. تتشابه في هذا الشأن معظم الدول الأوروبية حيث تخلق مطابقة واضحة أو خفية بين الجنسية والتدين (الذي عادة ما يكون التدين المسيحي). غالباً لا يكون مثل هذا المعبر الممتد بين الدين والقومية معبراً حتمياً أو لا مفر منه، فعلى سبيل المثال، بالرغم من وجود كنيسة إنكلترا في المملكة المتحدة، إلا أنه لا توجد أي متطلبات قانونية أو اجتماعية تجبر الشعب الانكليزي بأكمله على الانتماء إلى تلك الكنيسة بصفة خاصة. ومع ذلك، فإن الأفكار القومية (التي تعني بصفة عامة أن تكون إنكليزياً) يتم تداولها عادة بالرجوع جزئياً إلى مثل هذا الدين.

---

(٥) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983).

وفي حالات كثيرة، تكون العلاقة بين الدين والقومية مصدراً للجدل، وحتى للنزاع أحيانا؛ ففي المملكة المتحدة، وفي مقاطعة إيرلندا الشمالية بصفة خاصة (أو مقاطعة أولستر)، توجد فكرتان مختلفتان تماماً عن القومية والدين؛ فعلى سبيل المثال، يرى المنظور البروتستانتي السائد أن المقاطعة هي جزء من المملكة المتحدة (بما فيها إنكلترا، اسكتلندا، الويلز، وإيرلندا الشمالية)، حيث تشكل هذه المناطق كلها كينونة قومية وسياسية، تكون في الأغلب بروتستانتية. وعلى النقيض من ذلك، يرى المنظور الكاثوليكي السائد أن المقاطعة هي جزء من كينونة مختلفة تماماً: ألا وهي الجزيرة الإيرلندية، وهي الدولة التي تسكنها شعوب إيرلندا، وهي شعوب أغلبها من الكاثوليك. كانت هذه الآراء المتصارعة أساساً لنشأة تقسيمات أخرى، وبالأخص الفروق الاقتصادية التي تم التعبير عنها بالتالي من خلال فترات عديدة من العنف السياسي والاجتماعي، وكان آخرها أحداث العنف التي حدثت في الفترة ما بين أواخر الستينيات والتسعينيات («المشاكل»). من السذاجة أن نقول إن الدين هو السبب وراء أحداث العنف في إيرلندا الشمالية. ولكن الهويات الدينية والاختلافات كانت جزءاً من الجوانب الأخرى الخاصة بالحياة الاجتماعية، مثل الهويات والتقاليد القومية، إضافة إلى الفروق الاجتماعية الاقتصادية.

إضافة إلى هذا، إن الدول المختلفة التي تكونت نتيجة الاستعمار في شبه القارة الهندية، تظهر أيضاً مثل هذه القضايا. انتقل

القسم الأكبر من الهند ـ التي تماثل مساحة أوروبا مع تنوع ثقافي مماثل ـ تدريجياً إلى الخضوع للحكم الاستعماري البريطاني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ولكن على الرغم من ذلك، انسحب البريطانيون من التحكم السياسي المباشر في العام ١٩٤٧، ما ترتب عليه تأسيس الدول القومية المستقلة. وفي ما بعد تطورت المبادرة الأولى التي قام بها القوميون لخلق دولة واحدة مستقلة، تسمى الهند، إلى فكرة أخرى تقترح تأسيس دولتين تقومان على ما كان يرى من فروق جوهرية بين الشعوب الهندية. وهكذا يكون الحال في ولايات الهند، حيث الأكثرية من الهندوس مع أقلية من المسلمين، أما في باكستان فتوجد مناطق تتألف أغلبية سكانها من المسلمين مع أقلية من الهندوس.

كان «لتقسيم» الهند عواقب وتأثيرات عميقة جداً، ليس أقلها العنف والفزع اللذان نتجا بين الجماعات المحلية، حين وجد الناس أنفسهم على الجانب «الخطأ» من الحدود الجديدة. كما حدث «تطهير عرقي»، وطرد إجباري لقطاع كبير من السكان الهندوس (والسيخ) في الدولة التي أصبحت باكستان من ناحية، وكذلك للمسلمين في تلك التي أصبحت الهند من ناحية أخرى. وتكمن المفارقة المأساوية هنا في أن الصراع نشب بين جماعات من الناس تتشارك في أوجه التشابه الثقافية واللغوية نفسها، ولم يكن يفرق بينها في الأصل سوى الهويات الدينية. أي أن الجماعات التي كانت تتمتع بالتجانس قبل الاستقلال بسبب التطابق بين القومية والدين،

تفككت إلى جماعات مقسمة، حيث أصبحت الهوية الدينية أبرز مظاهر الاختلاف.

لم تنتهِ كل هذه التعقيدات بمجرد تأسيس دولتي الهند وباكستان، وتمثلت إحدى المشكلات التي نتجت من تلك التسوية في أن باكستان تألفت من إقليمين - باكستان الشرقية والغربية — وتقع كل منهما في أحد طرفي الهند، وتفصل بينهما مسافة ألف ميل. كان هناك اختلافات كثيرة في الاقتصاديات، اللغات، والتقاليد الثقافية الخاصة بكل من الإقليمين، ولذلك فعلى الرغم من كونهما يشتركان في اعتناق الإسلام ديناً قومياً، إلا أن الاختلافات (التي لا تقل عن المسافة) التي كانت بينهما، بدأت في إحداث توترات. ففي عام ١٩٧٣، تم تقسيم باكستان إلى دولتين إسلاميتين منفصلتين: حيث أصبحت باكستان الغربية ببساطة باكستان، في حين تحولت باكستان الشرقية إلى بنغلاديش (الدولة الإسلامية التي يسكنها المسلمون البنغاليون).

كما تعرضت الهند نفسها للعديد من الصراعات الداخلية الناتجة عن هذه الموازنة المضطربة بين القومية والهويات الدينية؛ فعلى الرغم من أن الأغلبية العظمى التي تسكن الدولة تتألف من الهندوس، فإن المذهب الفكري المهيمن في الهند جاء من الأصول الهندية، وذلك لتشجيع وجود فارق بين القومية والهندوسية. ومن أجل تحقيق هذا كان هناك تأكيد فكرة العلمانية داخل سياسات الدولة، وهذا لمقاومة السيطرة السياسية للقيم والهويات الدينية (أي

الهندوسية)[٦]. أما في الواقع فقد شهدت تلك العلمانية حياة مضطربة في ظل التوترات الطائفية التي كانت تحدث بين الأغلبية الهندوسية والأقليات الأخرى المتعددة، وبصفة خاصة السيخ والمسلمين.

في السبعينيات والثمانينيات، وجد السيخ المقيمون في ولاية بانجاب، الواقعة في شمال غربي الهند، أنفسهم داخل صراع عنيف مع الدولة الهندية، حيث بدأ بعض قادة السيخ البارزين في النضال من أجل تأسيس دولة قومية خاصة بالسيخ، تسمى دولة خاليستان التي ستصبح وطناً لهذه الجماعة الدينية القومية المميزة، ألا وهي جماعة السيخ. لم تنجح هذه الحملة بالفعل ولكنها كانت السبب وراء اتجاه الكثير من السيخ وغيرهم من الهنود إلى إعادة فحص العلاقة المعقدة بين الهوية الهندية والهويات غير الهندوسية، مثل هوية السيخ. في الوقت نفسه، اشتعل صراع شبه دائم بين المسلمين والهندوس في أجزاء متفرقة من الهند منذ عام ١٩٤٨، وجاء هذا الصراع نتيجة الاستياء والحقد الذي يكنه كل من الجماعتين للآخر. كانت ولاية كشمير الهندية بصفة خاصة مصدراً للعديد من الحروب المشتعلة بين الهند وباكستان، وهذا يعود بدرجة كبيرة إلى أن أغلبية سكان كشمير كانوا من المسلمين، إضافة إلى الحملة المستمرة التي أطلقها سكان كشمير للحصول على الاستقلال. إلى جانب هذا، لا ننسى أيضاً القضية التي لم تحسم بعد والمتعلقة بالمواقع الخاصة بالمسجد والمعبد

---

(٦) R. Bhargava, ed., *Secularism and its Critics* (New Delhi: Oxford University Press, 1998).

المتنازع عليهما في مدينة أيودهيا، هذا إلى جانب العنف الطائفي المتقطع الممارس ضد المسلمين، مثل المذابح المدبرة التي وقعت في أحمدأباد وجوجارات عام ٢٠٠٢.

يرتبط حزب المؤتمر، وهو الحزب السياسي الرئيسي في الهند، بأسماء العديد من الشخصيات، مثل: جواهرلال نهرو (وهو أول رئيس وزراء هندي)، ابنته أنديرا غاندي، وابنها راجيف غاندي. استمر حزب المؤتمر في تعزيز المذهب الفكري العلماني، ولهذا زعم أنه الحزب الممثل لكل الهنود، سواء أكانوا مسلمين أم سيخاً أم هندوساً. وعلي النقيض من هذا الادعاء، جادل بعض المعلقين بأن حزب المؤتمر يخفي وراء هذا المذهب العلماني قومية هندوسية قوية.

على الرغم من ذلك، شهدت التسعينيات ظهور طفرة قوية من الدعم الشعبي لشكل جديد، وأكثر وضوحاً للقومية الهندية، يقوم على فكرة أن الهند هي: دولة، ثقافة، ومكان يتم تعريفه تاريخياً من خلال الهندوسية. وطبقاً لهذا المنظور الجديد، تعتبر الهند «كينونة مقدسة» لا يقطنها غير الهندوس. بالتالي، فإن المسلمين الهنود كانوا هندوساً في الأصل، ثم أصبحوا مسلمين من خلال التحويل، أي أن أجدادهم قد تحولوا منذ قرون عديدة من الهندوسية إلى الإسلام. كان هذا المبدأ الخاص بالقومية الدينية أقل تعددية، وأكثر توافقاً من الشكل السائد لحزب المؤتمر، وارتبط هذا المبدأ بالعديد من المنظمات، ومن بينها: منظمة باريشاد فيشوا الهندوسية (المجلس الهندوسي العالمي)، حزب باهاراتييا جاناتا (أو (BJP) وهو حزب سياسي وطني

هندوسي). ترأس حزب باهاراتيبا جاناتا الحكومة الهندية منذ عام ١٩٩٩، على الرغم من أن سياسات الحكم الخاصة به، توجهت إلى أن تكون أقل تشدداً ضد المسلمين، وأقل تحيزاً مع الهندوس، وكان هذا أقل مما جاء في خطبهم وجعل المراقبين يتوقعون غير ذلك.

ثالثاً: العرقية

تسهم فكرة العرقية في تشكيل العولمة المعاصرة أيضاً. وتشير العرقية إلى الإحساس بالثقافة والهوية المشتركة التي تدعمها أشياء كثيرة، مثل: اللغة المشتركة، أسلوب الحياة المشترك، هيئة واحدة للنتاج الحضاري، والإحساس بوجود الارتباط والعلاقات الوثيقة. هناك بعض الغموض حول الفرق بين القومية والعرقية، وهذا على الرغم من أن القومية عادة ما تربطها علاقة ملموسة وأكثر وضوحاً بالهيئات السياسية (أي الدول القومية). مع ذلك تقوم الكثير من الدول على فكرة العرقية؛ فعلى سبيل المثال: اسكتلندا هي الدولة التي يسكنها الشعب الاسكتلندي، وهكذا هو الحال مع إنكلترا فهي دولة الشعب الإنكليزي...إلخ. ولكن القومية والعرقية لا تكونان دائماً شيئاً واحداً، فمعظم الدول القومية تتألف من أكثر من جماعة عرقية واحدة. وخير مثال على ذلك الولايات المتحدة الأمريكية، فهي دولة غير متجانسة عرقياً، حيث يضم الشعب الأمريكي العديد من الثقافات والعرقيات المختلفة. هذا هو الحال أيضاً في الهند، حيث تضم الهند العديد من الجماعات العرقية الإقليمية، ومنها: البانجاب،

البنغاليين، الجوجارتيين، التاميل، التيليجوس، الماهاراشترا، وغيرهم. كما يوجد مثل هذا التنوع في الجماعات الثقافية في الدول الصغيرة أيضاً، مثل إنكلترا (بين الشمال والغرب والشرق الجنوبي). فضلاً عن هذا، إن القومية الموجودة في إنكلترا، غالباً ما ترتبط بالقومية البريطانية التي تضم قوميات متعددة في دولة قومية واحدة، لكل من: إنكلترا، اسكتلندا، وويلز.

يمكن القول إن العرقية هي شكل مركَّز من أشكال القومية، يرتبط بمساحة خاصة (وغالباً أصغر) من الأرض. يجمع مفهوم العرقية بين مفاهيم: الشعب، والثقافة، والمكان، ووحدة صلات الدم: أي جماعة من الأشخاص ينتمون إلى الأجداد نفسهم ويمتلكون وينتمون إلى منطقة محددة. كما يرتبط مفهوم العرقية أيضاً بمفهوم التجانس البيولوجي (أو الجيني)، ما يعني وضع مفهوم عنصري للعرقية؛ فمن المعتقد أنه إذا كانت الجماعة العرقية تربطها صلات دم مشتركة (إضافة إلى الاشتراك في الثقافة نفسها)، فبالطبع سيكون أفراد هذه الجماعة كلهم مشتركين في الشكل الجسماني نفسه. ولهذا، انتشرت بعض الصور الشهيرة لوصف أفراد الشعوب المختلفة، مثل اسكتلندي أحمر الرأس و«إنكليزي ذو شفاه علوية منقبضة».

ويكون من الصعب، في هذا الشأن، إيجاد فرق واضح بين مصطلحي العرق والجنس. يرى الكثير أن مصطلح العرق يستخدم عادة للتعبير بصورة لطيفة ومهذبة عن مصطلح الجنس من دون ذكر

اللفظ ذاته. من الناحية العلمية لم تتم الموافقة على استخدام مصطلح الجنس (السلالة) وسيلة لوصف وسرد الفروق الموجودة بين البشر، حيث لا يوجد فرق بين جينات شخص اسكتلندي وشخص آخر ألماني، ولا يفرق بينهما بالطبع الاختلاف في لون البشرة. بل كانت فكرة الجنس مفهوماً تطور على يد علماء العصر الاستعماري، وذلك لتقديم مبرر منطقي وعقلي للفكرة الاجتماعية والسياسية الخاصة بالتفرقة والتمييز بين الأوروبيين «البيض» الأقوياء والأفارقة والآسيويين «السود» المستغلين(٧).

يعتقد البعض أن مفهوم العرقية (أو العرق) يفعل شيئاً مماثلاً لمفهوم الجنس، ولكنه يستخدم الأفكار الاجتماعية العلمية بدلاً من الأفكار البيولوجية للتفرقة بين البشر(٨). غالباً ما يستخدم مصطلح «عرقي» بصفة خاصة عند الإشارة إلى الأشخاص والجماعات التي ينظر إليها باعتبارها جماعات مختلفة عن أغلبية الشعب العظمى. إذاً، الجماعات المميزة من الناحية الحضارية مثل العرب والهنود المقيمين في المملكة المتحدة، يمكن أن يطلق عليهم «أقليات عرقية»، في حين لا يعرف كثيرون أن الاسكتلنديين وجماعات الأغلبية الأخرى هم أيضاً جماعات عرقية. طبقاً لهذا المفهوم، يرمز مصطلح عرقي أساساً

---

(٧) انظر، على سبيل المثال: Robert Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race* (London: Routledge, 1995).

(٨) Ayse S. Caglar, "Hyphenated Identities and the Limits of "Culture"," in: Tariq Modood and Pnina Werbner, eds., *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity, and Community, Postcolonial Encounters* (London; New York: Zed Books, 1997).

إلى التفريق والتمييز القائم على مفهوم الاختلاف في لون البشرة. وبذلك، فإن المنظور العرقي «الأبيض» في دولة مثل المملكة المتحدة، يرى أن الجماعات العرقية هي الجماعات التي لاحظت أغلبية الشعب اختلاف لون بشرتها عن لون الأغلبية العظمى.

بعد توضيح أسباب الغموض السائد حول مصطلح العرقية أو العرق، يجب أن نسأل أنفسنا: ما هي الفوائد التي يقدمها هذا المصطلح للتوصل إلى فهم الاختلافات الدينية في العالم المعاصر؟

يتم تنظيم بعض الجماعات الدينية بالاعتماد بشكل أساسي على مفهوم العرقية المشتركة، وبذلك يكون من المستحيل تقريباً اكتشاف أي هذه الجماعات أكثر أهمية. يتمثل خير مثال لتوضيح هذا في اشتراك الشعب اليهودي في «اليهودية»؛ فإذا أراد شخص ما أن يكون يهودياً، لا يكفي انتمائه للجماعة الدينية واتباعه الشعائر الدينية التي جاءت في التوراة عن طريق إبراهيم وموسى والأنبياء فحسب، ولكن يجب عليه أيضاً الانتماء إلى جماعة ثقافية محددة (كما تكون محددة بيولوجياً)، لها تقاليدها وتاريخها الخاص بها. يختلف الكثير من اليهود في العالم المعاصر في نظرتهم إلى هذه العناصر من حيث أهميتها. فعلى سبيل المثال، يرى اليهود العلمانيون أن الهوية/العرقية الثقافية هي الأكثر أهمية، في حين يؤكد اليهود الأرثوذكس أهمية التدين، ولكن يجمع كثيرون على أهمية كلا العاملين.

على الرغم من أن الكثير من الناس يصنفون اليهودية على أنها «دين عرقي»، إلا أن الشعب اليهودي يضم اختلافاً وتنوعاً عرقياً

كبيراً؛ فعلى سبيل المثال، يوجد العديد من الاختلافات الثقافية بين يهود السيفارديم (اليهود الشرقيون) الذين عاشوا قروناً عديدة في الدول العربية، ومعظمهم يهود عرب، ويهود الأشكيناز (يهود الغرب) القادمين في الأصل من جماعات يهودية من وسط أوروبا. من ناحية، تتوحد هاتان الجماعتان من خلال اشتراكهما في الدين والعرق نفسهما، ألا وهما: التراث اليهودي الديني المشترك، والإحساس بالانتماء إلى الأجداد والأسلاف نفسهم، وهم يهود إسرائيل القدامى. إضافة إلى هذا، تعمل قضية القومية على جعل تلك الجماعة العرقية المتنوعة وحدة سياسية واحدة، موجودة في دولة إسرائيل. وما يزيد الأمر تعقيداً أن إسرائيل نفسها ليست دولة دينية خالصة، فهي تضم أيضاً جماعات عرقية أخرى غير يهودية (مثل العرب الإسرائيليين)، كما تضم أيضاً ديانات أخرى غير اليهودية (مثل المسلمين والمسيحيين العرب).

رابعاً: التعددية الثقافية، تخطي الحدود القومية والمشتتون

يجادل الأنثروبولوجي الألماني جيرد بومان[٩] بأنه يجب فهم هذه الجوانب العديدة الخاصة بالعالم المعاصر، باعتبارها تشكل إطاراً متفاعلاً مع العواقب الاجتماعية والثقافية العميقة. يرى بومان أن

---

(٩) Gerd Baumann, *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Reli-gious Identities* (New York: Routledge, 1999).

القومية والعرقية والدين، هي العوامل التي تتحد معاً لتشكل ما يسميه «اللغز متعدد الثقافات»؛ ألا وهو القالب الذي تتجمع فيه الأفكار المعقدة التي لا يمكن فهمها إلا بإعادة التفكير في المصطلحات الثلاثة الخاصة بالأسئلة التي نطرحها؛ فكل من هذه المصطلحات الثلاثة (القومية والعرقية والدين) يعكس الآخر، ولا يشكل أي منهم فئة ثابتة، ولكن كلاً منهم يصدر عن الآخر، ويختلط به، كما يختلف طبقاً لعوامل أخرى (التاريخية والنفسية).

يسلط بومان بجدله هذا الضوء على واحدة من أهم القضايا السياسية والاجتماعية المثيرة للجدل، المطروحة في بداية القرن الحادي والعشرين، ألا وهي السؤال المطروح: ما هي التعددية الثقافية؟ وكيف يمكن تنفيذها للعمل بها؟ إن دراسة الدين طبقاً للجدل الذي يطرحه بومان، تشكل عنصراً مهماً في هذه القضية المثيرة للجدل، حيث إن التنوع والاختلافات الثقافية غالباً ما يصاحبا الفروق الدينية، وأحياناً يكون هذا بطرق لا يعترف بها هؤلاء القائمين بدراسة وتنفيذ الخطط السياسية في المجتمع متعدد الثقافات.

ولكن ماذا يعني الكلام عن التعددية الثقافية؟ تساعد العولمة وما بعد الاستعمار على تقديم إجابة عن هذا السؤال، طالما أن هذه القوى تحديداً قد أدت إلى نشأة التعددية الثقافية في كثير من الدول المعاصرة. تتواجد في أوروبا الغربية الآن أقليات مهمة جداً، تربطها صلات ثقافية وسلفية بأماكن أخرى خارج أوروبا؛ ففي بريطانيا على سبيل المثال، توجد أقلية عرقية تشكل نسبة تصل إلى ٥ في المئة

(أي ٣ مليون نسمة) من إجمالي السكان[١٠]. أما في فرنسا فهناك نسبة ضخمة من السكان (تبلغ حوالى ٢,٨ مليون نسمة) تتألف من الوافدين من شمال أفريقيا (وهم مسلمون في المقام الأول)، بينما تبلغ نسبة الأتراك الذين هاجروا للعمل بوصفهم «عمالاً نزلاء» في ألمانيا حوالى ١,٨ مليون نسمة[١١].

لقد ظهرت تلك الأقليات نتيجة تواريخ سابقة ذات صلة بالحكم الاستعماري. وبالتالي ليس من قبيل المصادفة أن يكون هناك أقليات من الكاريبيين والوافدين من جنوب آسيا في بريطانيا ـ فقد ذكرت من قبل مدى أهمية الحكم الاستعماري البريطاني في جنوب آسيا، في حين حققت بريطانيا ثراء فاحشاً في الدول الكاريبية في القرن الثامن عشر، من خلال عمل العبيد وزراعات السكر. كما تعكس أيضاً الأقليات الوافدة من شمال أفريقيا (الجزائر وتونس) والموجودة في فرنسا، المصالح الاستعمارية التي تحققها في هذه الدول نفسها. تفسر تلك الأقليات، التي تكونت عن طريق الهجرة، سبب وجودها في هذه الدول بقولها: «نحن هنا (في أوروبا) لأنكم أيها الأوروبيون كنتم هنا (في بلادنا)».

---

(١٠) حيث تنتمي تلك الأقليات، بصفة خاصة، إلى الكاريبيين الأفارقة وسكان جنوب آسيا، انظر: Modood and Werbner, eds., Ibid.

(١١) انظر: W. A. R. Shadid and P. S. van Koningsveld, “Blaming the System or Blaming the Victim? Structural Barriers Facing Muslims in Western Europe,” in: W. A. R. Shadid and P. S. van Koningsveld, eds., *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe* (Kampen, the Netherlands: Kok Pharos Pub. House, 1991).

يمكن التعبير عن تنقل الناس عبر العالم بهذه الصورة، إما للاستيطان أو للسفر المؤقت، من خلال المصطلح العام «تخطي الحدود القومية» أو «تعدي القومية». أي يمكننا التحدث عن انتقال الناس العابر للحدود القومية (عبر الدول)، بل يمكننا التحدث أيضاً عن «الجماعات العابرة للحدود القومية»، وهي جماعات من الناس ترتبط جميعاً من خلال الحدود القومية بثقافة مشتركة وإحساس مشترك بالانتماء. وبهذا يمكن تفسير تنقل الهنود حول العالم. حيث شهد العصر الاستعماري تنقلات ضخمة عابرة للحدود القومية من الهند إلى كل من: شرق أفريقيا (التي تسمى الآن أوغندا وكينيا)، جنوب أفريقيا، جزر فيجي، وجزر الكاريبي (وبخاصة جزيرة ترينيداد، جمهورية جيانا، وسورينام). كما شهد عصر ما بعد الاستعمار، وبخاصة في الستينيات والسبعينيات، هجرة بعض الهنود إلى المملكة المتحدة، بينما بدأ بعض الهنود منذ عام ١٩٦٥، بالهجرة الدائمة إلى الولايات المتحدة الأمريكية من أجل العمل والاستقرار فيها.

لقد جاء هؤلاء الهنود العابرون للحدود القومية من أماكن مختلفة في الهند، وكانت هجرتهم لأسباب مختلفة، كما كانوا أصحاب أديان وثقافات مختلفة، وبعد استيطانهم في تلك المناطق خضعوا لظروف اجتماعية واقتصادية مختلفة تماماً. يشكل هؤلاء الهنود معاً «مجتمعاً هندياً عابراً للحدود القومية»، يوحده الإحساس بالانتماء إلى الجذور الهندية السلفية المشتركة ـ وإن كانت تلك

الجذور بعيدة تاريخياً وجغرافياً عن الكثير من الهنودَ. ويستخدم مصطلح «الشتات» للإشارة إلى الأمثلة العديدة للمشتتين، مثل الهنود، والهندوس، والسيخ، والباكستانيين، والبنجاب. كما يرمز مصطلح الشتات إلى التشتت الثقافي الذي يحدث للناس عبر أنحاء العالم والذي يتسبب في خلق شبكة مسهبة من الناس تنفصل عن بعضها البعض، ولكنها، في الوقت نفسه، تلاحظ وجود صلات ثقافية وعابرة للحدود القومية توحد في ما بينها. قد يكون وجود هؤلاء المشتتين مجرد فكرة من نسج خيال الناس، وقد يتعلق وجودهم، إلى حد ما، بالواقع الحقيقي الملموس، مثل ما يحدث من خلال وسائل الاتصال (عبر التقنيات الحديثة، مثل الإنترنت) أو السفر الجسدي (السفر الحقيقي من دولة إلى دولة).

أدى التطور الذي شهده هؤلاء المشتتون من خلال الهجرة العابرة للحدود القومية والاستيطان، إلى خلق سلسلة من المواقف المعقدة ثقافياً. داخل هذه الطبقة العريضة من «المشتتين الهندوس» يوجد الآن بعض الهنود المنتمين إلى السلف الهندي، والمستوطنين حالياً في بيئات جديدة في شتى أنحاء العالم؛ في كل بيئة من تلك البيئات، تتداخل ديانات وثقافات هؤلاء الهنود مع عمليات التكيف والترسيخ الخاصة بهم، حيث يعمل الأفراد والجماعات على تحقيق التوافق بين توقعاتهم، وطرق حياتهم، والظروف المحلية المحيطة بهم. ولذلك تختلف «الشخصية الهندوسية» الموجودة في إنكلترا مثلاً عن مثيلاتها الموجودة في الولايات المتحدة، أو جزر فيجي، أو جنوب

أفريقيا. كما تعمل الأجيال الحديثة، والأطفال بصفة خاصة، على خلق المزيد من التكيف والتوافق بين تقاليدهم الخاصة والبيئة المحيطة بهم.

يوجد الآن في بريطانيا حوالى ١,٦ مليون مسلم، معظمهم من أطفال وحفدة الجماعات التي تركت باكستان الريفية في الستينيات. إن أغلبية هذا «الجيل الثاني» من المسلمين البريطانيين لا تنتمي إلى فئة المهاجرين، ولكن ولد هؤلاء الأشخاص في المملكة المتحدة، وهم على دراية تامة بالثقافات البريطانية الأصلية، ويعرفونها تماماً مثل معرفتهم لأديان وثقافات آبائهم. في تلك الحالات، تتشكل ممارسات هؤلاء الأشخاص للشرائع الإسلامية ليس عن طريق التعاليم والتوقعات الخاصة بمجتمعاتهم فحسب، ولكن يقوم تشكيلها بناء على إحساسهم بكيفية جعل الإسلام مناسباً لنوعية الحياة الخاصة بهم.

أدت عمليات الهجرة العابرة للحدود القومية، والتطور الذي خضع له المشتتون، إلى خلق حالات مختلفة من «التهجين». المقصود بالتهجين على سبيل المثال، وجود شخص «بريطاني مسلم»، فهو إذاً، الاثنان معاً: بريطاني ومسلم، فهو/هي ليس واحداً فقط من الاثنين، ولا يقف في موقف الوسطية بينهما، ولكنه يحاول بإبداع إحداث طرق يمكن من خلالها جمع الاثنين معاً (بريطاني ومسلم) في خليط واحد يمكن تطبيقه وممارسته. عادة ما يتم التعبير عن هذه الحالات باستخدام مصطلح «التهجين الثقافي» (كأن يكون أحدهم بريطانياً

باكستانياً)، وتشير معظم أمثلة التهجين إلى اندماجات ثقافية(١٢)؛ فعلى سبيل المثال، يوجد العديد من الأمثلة للأشكال الثقافية الجديدة النابعة من التفاعل بين الثقافات الآسيوية والبريطانية (بدءاً من تكاثر «المطاعم الهندية» إلى موسيقى البانجرا). على الرغم من ذلك، قد يكون من الصعب اكتشاف الصلة الرابطة بين مثل هذا النوع من التهجين والجماعات والهويات الدينية في مثل هذا السياق متعدد الثقافات ـ وكما أشرت من قبل في الفصل الثاني ـ فان فكرة التهجين الديني تحضر إلى الأذهان فكرة الاندماجات التوفيقية وغير الحقيقية بين الأديان.

على الرغم من وجود بعض الأمثلة حول الأديان المهجنة والتوفيقية، فإن الجزء الأكبر من الحركة التوفيقية يحدث عادة على نحو متفرد وغير مترابط، ويؤدي إلى إحداث تغييرات في الجماعات التي تعتبر نفسها جماعات «تقليدية»(١٣). فعلى سبيل المثال، تعد الجمعية الدولية لوعي كريشنا (ISKCON) أو التي تسمى «هاري كريشنا») شكلاً تقليدياً من أشكال الهندوسية في الهند الشرقية وقد اشتهرت في ما بعد في الغرب في أواخر الستينيات والسبعينيات، حيث جذبت أعداداً كبيرة من الناس الذين غيرت حياتهم لينضموا إلى الحياة الصارمة الخاصة بتلك الجمعية. وطبقاً لهذه الجمعية، لا

---

(١٢) Modood and Werbner, eds., *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity, and Community*.

(١٣) Rosalind Shaw and Charles Stewart, "Introduction: Problematizing Syncretism," in: Rosalind Shaw and Charles Stewart, eds., *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis* (London: Routledge, 1994).

يكون المحتوى الديني مهجناً أو توفيقياً. إن المهتدين أو التابعين للجمعية الدولية لوعي كريشنا، يتبعون أسلوباً صارماً للحياة، يشمل نظاماً شعائرياً وتعبدياً مكثفاً، وبالتالي يتبعون ممارسات سلمية وغير عنيفة. ولكن جاء مصطلح (الجمعية الدولية لوعي كريشنا) لخلق شكل خاص من التقليد الهندوسي، يمكن تقبله في المجتمع الغربي، وبالتالي يبرهن هذا المصطلح على عملية التهجين التي تحدث للثقافة الدينية والتي تتغير من خلال الترسيخ في البيئات الجديدة. إضافة إلى هذا، تحولت الجمعية الدولية لوعي كريشنا في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، في العشرين سنة الماضية، لتصبح مكاناً مهماً للهندوس المتحدرين من أصل هندي، وبخاصة هؤلاء الذين نشأوا في مجتمعات غربية. أدى التكيف الذي حققته الجمعية الدولية لوعي كريشنا مع الأشكال الثقافية الغربية (من أشكال هذا التكيف استخدام الجمعية لكل من: اللغة الإنكليزية، والمساحة العريضة من الأدب، وسلسلة من الوسائل التعليمية المصممة من أجل ممارسة التقاليد من خلال السياق الغربي)، حتى وصول الجماعة المنتمية إلى هذه الجمعية إلى الجيل الثاني من الهندوس الأمريكيين والبريطانيين.

هكذا يؤدي التهجين إلى خلق ثقافات دينية تقليدية، تكون في الوقت نفسه جديدة ومبتكرة. يمكن تطبيق هذا أيضاً على التطورات العديدة التي حدثت للإسلام في المجتمعات الغربية. بدأ الآن المسلمون الباكستانيون المقيمون في بريطانيا يسألون أنفسهم: إلى أي مدى يجب أن يكون الإسلام الذي يعتنقوه إسلاما باكستانياً، أم

يجب أن يتصل هذا الإسلام بصفة خاصة بسياقهم البريطاني والمتعدي للحدود القومية؟ تتسم العلاقة القائمة بين الإسلام والعرقية بالتعقيد. يؤمن المسلمون أن الإسلام دين يتجاوز جميع الحدود القومية والثقافية والعرقية الخاصة، إذ يقوم أساساً على الفكرة الدينية الرئيسة الخاصة بمفهوم الأمة؛ أو المجتمع الإسلامي الذي يوحد كل المنتمين إليه. على الرغم من هذا، فإن التاريخ والأدب الخاص بالتقاليد الإسلامية يربط جزءاً كبيراً من الإسلام بثقافات عربية محددة. ولكن على الرغم من هذا، لا شك في أن الإسلام دين عابر للحدود القومية، حيث تتجمع فيه أشكال عديدة من العرقيات الإسلامية، لكل منها الأشكال الثقافية أو المحلية الخاصة بها، ومن أمثلة تلك العرقيات، الباكستانيون، أبناء الملايو، الإندونيسيون، الأفارقة القادمون من جنوب الصحراء الكبرى، وحالياً البريطانيون والأمريكيون...إلخ. لذلك فالمسلمون في باكستان (سواء أكانوا مقيمين في باكستان أم في أي مكان آخر) يمارسون شكلاً من الإسلام يعتبر «أرثوذكسياً» قياساً بالتقاليد الإسلامية (أي أنه شكل بعيد عن التقاليد الإسلامية)، ولكنه شكل خاص بالثقافات العرقية المحلية والقومية.

لذلك يواجه الآن المسلمون البريطانيون الصغار المتحدرون من عائلات باكستانية الأصل سؤالاً مهماً، وهو هل يجب أن يمارسوا شكلاً إسلامياً يتسم بقدر أقل من العرقية الباكستانية؟ أم إنه يجب التوصل إلى مجموعة من الممارسات الدينية التي تكون غير عرقية وأكثر نقاء وشمولية، حيث يمكن إعادة توجيهها للتكيف مع

الظروف البريطانية المحلية الخاصة. يؤدي هذا، في معظم الحالات، إلى وجود جماعات عديدة تفسر الأصول الإسلامية (الموجود أغلبها في النصوص التقليدية مثل القرآن والحديث) بالرجوع إلى منظمات اجتماعية عربية الأصل، ولكنها، في الوقت نفسه، تقبل اللغة الإنكليزية نموذجاً مهيمناً على وسائل الاتصال الاجتماعي.

أدت الأحداث التي وقعت في الأعوام الأخيرة، إلى نشأة سلسلة من الاستجابات للقضية المتعلقة بكيفية تحقيق التكيف بين القيم الإسلامية والظروف الثقافية الحديثة، وكان من بين هذه الأحداث: ثورة المسلمين في المملكة المتحدة ضد نشر كتاب **الآيات الشيطانية** للكاتب سلمان رشدي[١٤]، والحملات العسكرية التي شنتها الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة المتحدة في آذار/مارس ٢٠٠١، ضد حركة طالبان وتنظيم القاعدة في أفغانستان، وضد صدام حسين في العراق. ركزّت وسائل الإعلام على طرح القضية الثائرة حول كيفية استطاعة أقلية صغيرة من المسلمين البريطانيين إظهار رد فعل شديد العنف ضد الغرب، مع العلم أن تلك الأقلية تؤمن أن الإسلام دين عابر للقوميات، وبالتالي لا يمثل انتماؤهم للدولة البريطانية سوى قدر ضئيل من الأهمية بالنسبة إلى اتباعهم للإسلام، فالإسلام يأتي عندهم في المقدمة؛ في بعض الحالات القليلة جداً، كان بعض الرجال المسلمين يسافرون إلى أفغانستان للمشاركة في الحرب مع طالبان ضد القوات الأمريكية والبريطانية. ومع ذلك

(١٤) Salman Rushdie, *The Satanic Verses* (London: Viking, 1988).

فإن الأغلبية الكبرى من المسلمين في هذه المجتمعات كان لهم رد فعل واستجابة مختلفة، حيث اعتبر هؤلاء المسلمون أن العنف الذي يمارسه حزب القاعدة ما هو إلا إهانة للقيم الإسلامية، كما ظلوا يؤكدون أن جنسيتهم ودينهم (أي بوصفهم مسلمين أمريكيين أو بريطانيين) تربط بينهم علاقة التكامل والاندماج وليس التناقض.

على الرغم من هذا، لا تقتصر قضية التعددية الثقافية في الدول الغربية، بصفة عامة، على جماعات صغيرة من المشتتين دينياً أو ثقافياً فحسب، والذين يمكن تمييزهم بأنهم مختلفون بوضوح عن أغلبية الشعب، ومن هؤلاء المشتتين على سبيل المثال: المسلمون البريطانيون والهندوس الأمريكيون. تختص قضية التعددية الثقافية أيضاً بالمجتمع بصورته الأوسع أو الأشمل، كما إن دراسة التعددية الثقافية والاختلاف الديني في العالم الغربي المعاصر هي دراسة لكيفية انتقال مجتمعات وثقافات بأكملها عن طريق العولمة، وتخطي الحدود القومية.

وتأتي قضية التعددية الثقافية في أوروبا إلى المقدمة مؤخراً، وهذا من خلال العديد من الطرق؛ ففي هولندا على سبيل المثال، وقع اغتيال وحشي للزعيم السياسي المحبوب جماهيرياً بيم فورتوين، قبل الانتخابات القومية بفترة قصيرة في أيار/مايو من العام ٢٠٠٢، وأدت تلك الحادثة إلى ظهور ارتفاع واضح للآراء المعارضة للهجرة والتعددية الثقافية في كثير من الدول الأوروبية. كان فورتوين من الشخصيات العامة المشهورة، ولذلك أدت وفاته إلى جعل الحزب

السياسي الخاص به يحتل مكاناً مهماً في البرلمان الهولندي. كان فورتوين يزعم أن رسالته الرئيسة هي تحقيق التسامح الخاص بالثقافة الهولندية، ولكن رسالته كانت تتضمن، في الوقت ذاته، شكوى تعصبية (غير متسامحة بالمرة) من التهديد الذي يراه متمثلاً في كل من الهجرة واستيطان الأقليات الثقافية والعرقية والدينية في هولندا. لم يقتصر هجوم فورتوين على «المهاجرين» أو الدخلاء فحسب، ولكن كان هجومه موجهاً أيضاً ضد المسلمين والإسلام بصفة خاصة. باختصار شديد، كان فورتوين يجادل أن الهولنديين (أي الهولنديين غير المسلمين) يجب ألا يتسامحوا مع ما وصفه بتعصب أو عدم تسامح المسلمين. وفي كثير من المناسبات، وصف فورتوين الإسلام والمسلمين بأنهم «متخلفون» مقارنة بالتقدمية الليبرالية التي تشهدها الثقافة الهولندية.

توجد أيضاً روابط شبيهة بين البرامج المعادية للتعددية الثقافية وموجة التعصب ضد الأديان في سياقات أخرى، وعادة ما يكون هذا التعصب موجهاً ضد الإسلام بصفة خاصة؛ فعلى سبيل المثال، عمل الحزب البريطاني القومي (وهو منظمة يمينية متطرفة أكثر فاشية من فورتوين) على الحصول على قدر من الدعم السياسي في أجزاء من إنكلترا، حيث يجادل الناس هناك بصخب ضد «التهديد الإسلامي». في الواقع، إن كثيراً من النقاش العام المطروح حول التعددية الثقافية في الغرب، لا يعتمد على القضايا الثقافية فحسب، بل يعتمد أيضاً على قضايا الاختلاف الديني بشكل أكبر. وبشكل

عام، ينظر إلى بعض الأقليات الدينية والثقافية (مثل: الهندوس، السيخ، واليهود) على أنهم جماعات مقبولة ، تحظى باحترام تام من أغلبية الشعب، بينما يتم تعريف بعض الأقليات الأخرى (وبصفة خاصة المسلمين والأفارقة السود) على أنهم «تهديد» وجماعات مثيرة للمشاكل. وفي السنوات الأخيرة، عرف التمييز والعنف الناتج من كل هذا بمصطلح «فوبيا الإسلام» أو «الإسلاموفوبيا» (Islamophobia) التي يجادل البعض بأنها مشكلة اجتماعية لا تقل مكراً عن مشكلة معاداة السامية التي حدثت في بداية القرن العشرين[١٥].

خامساً: الأصولية والعنف

تعود تلك التصورات التي ترى الإسلام ديناً «متخلفاً» ومتعصباً، إلى الارتباط الذي نشأ تدريجياً بين مفهوم التطرف والمسلمين. ويوجد الآن تاريخ طويل من الأحداث والصور التي ينظر فيها الغرب إلى المسلمين على أنهم متطرفون متعصبون على خلاف مع (ما يرى على أنه) الليبرالية الغربية المتسامحة؛ فبدءاً من تأسيس الدولة الإسلامية الإيرانية في العام ١٩٧٩، وخلال الأحداث المختلفة مثل قضية **الآيات الشيطانية**، وصولاً إلى حرب الخليج، وتفجيرات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، وغيرها من

---

(١٥) *Islamophobia: A Challenge for Us All: Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia* (London: Runnymede Trust, 1997).

الأحداث، كانت تلك الفترات عامرة بالمناسبات التي تجعل الغربيين يكونون الصورة النمطية للمسلمين على أنهم متطرفون متعصبون. ولكن نادراً ما يحاول أحد التفكير في مدى سذاجة هذا المنظور أو في اختلاف أفكار المسلمين، وبالتالي لم يفكر أحد أيضاً في أن التهديد العربي الإسلامي ذو البعد الواحد ما هو إلا رواية من نسج خيال الإعلام (وبخاصة هوليوود)[١٦].

على الرغم من أن تعريف مصطلح الأصولية أصبح مرتبطاً بصفة أساسية بالمسلمين، فإن هذا المصطلح لا يستخدم للتعبير عن المسلمين فحسب؛ في الواقع، يعود مصطلح الأصولية في الأصل إلى الوصف الذاتي الخاص ببعض الجماعات المسيحية الأمريكية في أوائل القرن العشرين، وكانت هذه الجماعات تتمنى أن تقوم بتوجيه الممارسات الدينية الخاصة بها، وفقاً للقواعد الأساسية (كما كانت تراها هذه الجماعات) الخاصة ببعض المذاهب والتعاليم المسيحية؛ فضلاً عن هذا، فقد امتد المصطلح ليشمل العديد من الجماعات الدينية الأخرى، فعلى سبيل المثال، أطلق على الكثير من السيخ لفظ «الأصوليون» وذلك بسبب الحملة التي أطلقوها من أجل خاليستان. في التسعينيات سمي الهندوس القوميون المتطرفون باسم «الأصوليون الهندوس». كما يوجد أيضاً مصطلح «المتطرفون اليهود» الذي يشير إلى اليهود الذين يرون أن إبادة الوجود الفلسطيني

(١٦) Edward W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985).

هو أمر إلهي واجب النفاذ، كما يوجد مصطلح «المتطرفون البوذيون»، وهم الذين اشتركوا في الحرب الأهلية مع الهندوس التاميل في سريلانكا.

تشترك كل هذه الحالات في اعتناقها لفكرة رئيسة مشتركة للهويات والقيم الدينية، حيث تساعد تلك الفكرة على خلق وتبرير الصراعات السياسية العنيفة. غالباً ما يلقي مصطلح «الأصولي» الضوء على أسلوب معيشة قاسٍ جداً، وعلاقات القوة غير المتساوية بين المرأة والرجل. ولكن ليس بالضرورة أن يكون هذا مبرراً للانتشار الواسع للمصطلح العام «الأصولي»، الذي أصبح يعمل بوصفه تفسيراً شاملاً ومبسطاً للمواقف المعقدة. في الحقيقة، إن معظم المسلمين ليسوا متطرفين بأي وجه من الأوجه، كما إنه ليس من الحكمة أو الحق أن ننظر إلى أي مسلم على أنه «متطرف عنيف ومتعصب وشرير» لمجرد أنه مسلم وحسب. من ناحية أخرى، إن الكثير من المتدينين هم أصوليون كونهم يعيشون ويحاولون أن يمارسوا مجموعة من الافتراضات الأصولية عن العالم. إذاً، من هذا المنظور يمكن التحدث أيضاً عن فلاسفة إنسانيين أصوليين وليبراليين أصوليين... وغير ذلك.

بسبب هذه المشاكل والغموض المحيط بمصطلح «الأصولي»، سيكون من الأفضل إيجاد طرق أخرى للتحدث عن السياقات الدينية المختلفة التي يحاول أن يصفها هذا المصطلح. شهدت العقود الأخيرة إحياء الإسلام السياسي في العالم المسلم بقيادة عدد من القادة

والزعماء الدينيين والسياسيين المشهورين، حيث جاء هذا الإحياء كرد فعلٍ ضد سياسات الاستعمار وما بعد الاستعمار. غالباً ما يوصف هذا الإسلام السياسي والإحيائي بمصطلح «الإسلامية»، ويوصف التابعين له بمصطلح «الإسلاميون»، ولكن يجب أخذ العلم أن أغلبية هؤلاء الإسلاميين لا تدعم العنف السياسي الذي عادة ما يرتبط بالصورة النمطية الساذجة «للأصولي المسلم». إن العنف السياسي المنظم (مثل التفجيرات الانتحارية لحركة حماس في إسرائيل) لا يمثل مذهب الإسلامية أكثر مما يمثل العنف الطائفي في إيرلندا الشمالية مذهب المسيحية البروتستانتية.

ونجد، على مستوى أشمل وأعم، أن هذه العلاقة بين الدين والعنف تثير العديد من الأسئلة حول ما إذا كان الدين ميالاً «بطبيعته» إلى العنف؟ أم إن هناك أدياناً معينة تعمل على تشجيع وترويج العنف أكثر من غيرها؟ للإجابة عن السؤال الأول، افترض الكثيرون أن هناك علاقة بين الدين والعنف. نعم هناك علاقة، فعلى سبيل المثال توجد العبارة الشهيرة والمتكررة التي تقول إن «الدين هو السبب وراء نشوب معظم الحروب». ولكن على الرغم من ذلك، يقوم الجدل الذي أطرحه في هذا الكتاب حول فكرة أنه ليس هناك شيء «فطري» في طبيعة الدين يدعو إلى العنف، وأن الجوانب الدينية للثقافة هي جزء لا يتجزأ من الصورة الثقافية الأوسع والأشمل.

قد يدخل الناس في حروب حول هوياتهم الدينية، وربما ترتبط السياسات المتعلقة بالاهتمامات والفروق الدينية بالفروق

السياسة الأخرى، مثل القوميات والعرقيات على سبيل المثال. قد تعطي القيم الدينية مبررات وأسباباً منطقية وأيديولوجية واضحة جداً للحروب والعنف، وهذا يرجع بصفة خاصة إلى أن الأيديولوجيات الدينية، مثلها مثل الأيديولوجيات الأخرى، يمكن أن يتم تقديمها على أنها تتضمن حقائق يقينية قوية. ولكن لا يعطي هذا بالضرورة تفسيراً للعلاقات التي تربط بين الصراعات والأديان، إنما يشير هذا ببساطة إلى أن هذه الصراعات يمكن أن تنشأ من هذه العناصر الخاصة بالحياة الثقافية التي عادة ما نصفها بأنها دينية، تماماً كما يمكن أن تنشأ من العناصر الأخرى المتعلقة والمتضافرة في الحياة الثقافية، مثل: السياسات، الاقتصاديات، العرقية، القومية، وغيرها.

إذاً، بدلاً من النظر إلى هذه التعميمات، سيكون من الأفضل لنا أن نركز على تفاصيل هذه الصراعات الدقيقة التي تتضمن اختلافات دينية؛ فهناك العديد من العوامل التي تتشابك معاً لتكون شبكة معقدة من التفسيرات الكامنة وراء هذه الصراعات في العالم المعاصر، ومن هذه العوامل على سبيل المثال: العولمة، التمركز، العرقية، القومية، تخطي الحدود القومية، والشتات (المشتتون). ومع ذلك من الضروري أيضاً فهم التطور التاريخي لهذه الصراعات، وفهم كيف عملت القوى العالمية والمحلية للاقتصاديات، والعرقية، والوكالة الإنسانية الفردية على إحداث أوضاع خاصة. وفي ما يتعلق بهذا الشأن، لا يمكن الحصول على تفسيرات بسيطة.

سادساً: العلمنة في الغرب

بالرجوع إلى التعليقات التي ذكرتها في بداية هذا الفصل، سنجد أن دراسة الأديان في العالم المعاصر تحتاج أيضاً إلى التفكير في السؤال العام: هل يتعرض الدين للانحدار أو هل إنه ينقرض بالفعل؟ إن هذا المنظور الذي يرى أن الدين يتعرض للانحدار يسود في الأغلب في المجتمعات الغربية حيث المعادلة البسيطة التي ترى أن التقدم الصناعي والاقتصادي الحديث («الحداثة») يقف موقف عداء من الدين، وأن تقدم الحداثة يعني حدوث انحدار وتدهور حتمي للدين. ولكن ما تمَّ تجاهله بوضوح بخصوص هذه الفكرة هو أنها (هذه الفكرة) تشير تحديداً إلى تقاليد دينية معينة في الثقافة الغربية: أي الكنائس المسيحية. وبالتالي فعندما يتحدث معظم الكتاب عن العلمنة، نجد أنهم يشيرون تحديداً إلى «انحدار المسيحية»، وليس إلى الانحدار العام للدين.

مع ذلك، إلامَ يشير مصطلح «العلمنة»؟ وما هي الطرق التي تحدث من خلالها؟ أو بصفة أخص، ما هي الجوانب الدينية السائدة التي تتأثر بعمليات العلمنة؟ في البداية، يجب التأكيد أن مصطلح العلمنة نفسه عادة ما يستخدم للإشارة بطريقة حيادية إلى عمليات هبوط وانحدار الدين؛ فالعلمانية تعني أن هناك انحداراً أو هبوطاً للدين بشكل يمكن ملاحظته، وربما الأخذ به في الحسبان أيضاً(١٧).

---

(١٧) Bryan Wilson, "Secularization," in: Peter Clarke and Stewart Sutherland, eds., *The World's Religions: The Study of Religion, Traditional and New Religions* (London: Routledge, 1991).

إذاً، ليست قضية العلمنة مجرد التوضيح ما إذا كانت عملية جيدة أو سيئة، أو حول ماهية النتائج الحتمية لهذه العملية. إضافة إلى هذا، فإنه عندما نقول إن هناك عملية علمانية عامة أو شاملة، لا يعني هذا بالطبع أن الدين قد اختفى تماماً؛ فما زال هناك الكثير من الناس الذين يمارسون المسيحية والتعاليم الأخرى، بغض النظر عما إذا كانت العلمانية موجودة ومطبقة أم لا.

في الواقع، هناك العديد من الطرق التي يمكن من خلالها تفسير العمليات الاجتماعية التي يشير إليها مصطلح العلمنة، وبالتالي يوجد عجز واضح في الاتفاق بين علماء الاجتماع المختصين بالأمور الدينية حول مدى وحقيقة وجود مثل هذه العمليات الاجتماعية الخاصة بالعلمنة. إذا نظرنا من منظور «الفطرة السليمة» (الحكم على الأشياء بصورة صائبة) نجد أن هذا المنظور يقترح أن الدين (وبصفة أساسية المسيحية) يتعرض للانحدار والهبوط[١٨]؛ ففي بريطانيا نجد أنه لا يوجد ما يمكن أن نسميه بالاستمرار الديني، وهذا مقارنة بما كان عليه الأمر منذ مئة عام، على الرغم من أننا لا يمكن أن نقول هذا الكلام نفسه بوضوح للتحدث عن الولايات المتحدة الأمريكية. إذا نظرنا في المقام الأول إلى نسبة حضور الكنيسة، ونسب أرقام العضوية، سنجد أن المسيحية تبدو حقاً أنها تتعرض للتدهور والانحدار؛ ففي معظم الكنائس الموجودة في بريطانيا والدول

(١٨) للحصول على أمثلة، انظر:

Steve Bruce, *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

الأوروبية الأخرى، نجد أن أعداداً قليلة من الناس يذهبون إلى هذه الكنائس في أيام الآحاد، وأعداداً أقل منهم تنتمي إلى هذه الكنائس بالفعل.

ولكن ليست قضية العلمنة بهذه البساطة، فهي أدق وأصعب من هذا. يرى بريان ويلسون(١٩) أن الأعداد أو الأرقام ليست هي الشيء الوحيد المهم في عمليات العلمنة، ولكنه يرى أن عمليات العلمنة تشير إلى أمر أكثر أهمية، ألا وهو دور الدين في المجتمع المعاصر. إذاً، يرى ويلسون أن الدين (مرة ثانية يجب أن أؤكد أنه يعني المسيحية بصفة خاصة) فقد الدلالة الاجتماعية التي كان يتمتع بها من قبل. يقول ويلسون إن العلمنة هي العملية التي «من خلالها تفقد المؤسسات الدينية والأفعال الدينية والوعي الديني دلالاتها (مغازيها) الاجتماعية». وهذا يفسر استمرار العديد من الممارسات الدينية حتى الآن. إذاً، فالعلمانية لا تعني بالضرورة أن الناس قد توقفوا عن التدين نهائياً، ولكنها قد تشير ببساطة إلى أن طرق تدين الناس، والطريقة التي يعمل بها الدين في المجال الاجتماعي (أو العام)، تحولت وتغيرت كلها نتيجة التغيرات الاجتماعية.

يشير ويلسون إلى هذا باستخدام مصطلح «خصخصة» الدين، ما يعني أن هناك اتجاهاً عاماً لممارسة الدين باعتباره مسعى فردياً أو خاصاً لا يقع ضمن أي شبكة اجتماعية أو عامة أوسع وأشمل. إذاً،

---

(١٩) Bryan Wilson: Ibid., and *Religion in Sociological Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1982).

فهذا المجتمع العلماني يتيح لكل شخص حرية ممارسة الدين الخاص به/بها، على النحو الذي يرضيه/يرضيها. ونجد في الثقافة الغربية أيضاً أن الجوانب التقليدية للممارسات المسيحية، مثل الشرائع والطوائف، أصبحت أقل أهمية إلى حد كبير. على الرغم من أن هذا يمكن أن يكون وصفاً مفيداً للطريقة التي يرى بها الناس الدين في بريطانيا في بداية القرن الحادي والعشرين، إلا أن هذا الوصف لا يضع في الاعتبار حقيقة أن مسألة الأديان الخاصة هذه، تشكل في حد ذاتها قوة اجتماعية نافذة وقوية. إن فكرة هذا «الدين المخصخص» تحضر إلى أذهاننا كلمات من فيلم «حياة برايان» للمؤلف مونتي بيثون، حيث كان البطل المضاد الذي تسمى باسمه القبيلة، يخبر حشداً من تابعيه المزعومين أنهم «كلهم أفراد»، وكانوا يردون عليه جميعاً وبصوت واحد: (en masse) «نعم، كلنا أفراد».

يقدم المؤرخ كالوم براون[٢٠] منظوراً مختلفاً تماماً حول قضية العلمنة؛ فباعتباره معارضاً لفكرة أن العلمنة يمكن إثباتها أو نفيها عن طريق الإحصاءات، نظر كالوم بدلاً من ذلك إلى الطرق العامة التي تعمل بها الديانة المسيحية بوصفها خطاباً عاماً في بريطانيا. وترجع فكرة الخطاب هنا إلى الفيلسوف فوكو، وتمتد إلى مفهوم الثقافة، وتتداخل معه إلى حد ما. وبهذا، ينظر براون إلى الطرق التي تغير من خلالها كل من الخطاب المسيحي والثقافة المسيحية، وبخاصة أثناء القرن الماضي. يجادل براون، بدلاً من الاعتقاد أن الدين قد تعرض

---

(٢٠) Callum Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularization* (London: Routledge, 2001).

للانحدار التدريجي، في أن العصر الذي جاء مباشرة عقب الحرب العالمية الثانية، كان عصر الممارسات الدينية المكثفة، حيث أدت القيم المسيحية في هذا العصر دوراً بارزاً في جوانب متعددة من الحياة الثقافية. ولكن انهار كل هذا خلال فترة التغيرات الواسعة التي بدأت في الستينيات، وامتدت إلى ما بعدها، وتزامن هذا أيضاً مع ظهور الثقافة المضادة الخاصة بعصر الهيبيز (عصر الخنافس).

يفسر براون هذا التحول بلغة الأدوار المتغيرة للمرأة في المجتمع البريطاني خلال هذه الفترة. في السابق، كان ينظر إلى النساء باعتبارهن ربات منازل في النطاق المنزلي أو العائلي، حيث كان هناك مبرر ديني وراء هذا المذهب الفكري، ألا وهو أن المرأة هي «ملاك داخل المنزل». ونتيجة ذلك، شهدت فترة الخمسينيات في بريطانيا وقوع واجب الممارسة الدينية المسيحية بشكل كبير على عاتق المرأة. وعلى الرغم من أن قيادة الكنائس الرئيسة كان يتولاها الرجال فقط، كانت المرأة هي التي تحافظ على الكنائس، والمسيحية بصفة عامة، باعتبارها جزءاً من الحياة الثقافية (ويتضح هذا بصفة خاصة في دور المرأة في النطاق المنزلي، وفي أدوارها المدعمة والمساعدة في تنظيم الكنيسة). ولهذا، كان ظهور نظرية المساواة بين الجنسين (الرجل والمرأة) في الستينيات والسبعينيات، إلى جانب التغيرات الاقتصادية والتعليمية التي أعطت المرأة حق العمل خارج المنزل، من العوامل التي أدت إلى ترك الكنائس خالية من جزء حاسم وضروري من أساس قوتها، ألا وهو المرأة. وبالتالي إذا عرفنا أن النساء لم تعد تؤدين

هذا الدور التدعيمي في الكنائس والخاص بتأكيد المنهج المسيحي، والحفاظ عليه على المستوى المحلي أو العائلي، لا نعجب حينئذ إذا علمنا أن تأثير هذه الكنائس قد انهار. إذاً، كان هذا ما يحدث من منظور براون، حيث يرى أن هذا سيؤدي إلى حدوث المزيد من التطور الذي يتنبأ براون (بطريقة مثيرة للجدل) بأنه سيؤدي في النهاية إلى «موت بريطانيا المسيحية».

مع ذلك، يجب علينا مرة ثانية أن نستخلص من كل هذا الفرق بين التحدث عن انحدار أو تدهور الديانة المسيحية في بريطانيا، وانحدار الدين بصفة عامة. تسلط هذه النظريات كلها الضوء بصفة خاصة على التحولات والتغيرات الواقعة في أساليب ممارسة الأديان في بريطانيا. ويشير هذا إما إلى انحدار أو تدهور منهج أو تقليد محدد (مثل المسيحية)، أو إلى الأساليب التي يفهم من خلالها الدين على أنه دين ذو دلالة (أي كما قال ويلسون: التحرك من النطاق الاجتماعي إلى النطاق الخاص). بناء على ذلك، يمكن النظر إلى العلمنة باعتبارها طريقة للتحدث عن التحولات الدينية أي التغيرات التي تحدث للثقافة الدينية في دول معينة.

يمكن بالتالي، ربط فكرة التحول هذه بالسياق الأوسع للتغيرات التي تحدث في العالم المعاصر. تتميز كل دولة بمزيجها الخاص من التغيرات الاجتماعية، وتحدث في هذا المزيج التغيرات الخاصة بكل من العلمنة أو التحول وفقاً للسياقات والبيئات الخاصة. لقد حدث انحدار للطريقة التي تستخدم في ممارسة الديانة المسيحية

والنظر إليها، في عدد كبير من الدول الأوروبية (وليس في هذه الدول كلها) التي كانت تعتنق المسيحية بوصفها ديانة مهيمنة ثقافياً فيها منذ البداية. إلى جانب ذلك، وإضافة إلى نمو المجتمعات العابرة للحدود القومية، والتعددية الثقافية، كان هناك أيضاً ما يسمى بالتعددية الدينية، والمقصود من مصطلح التعددية الدينية تفاعل الناس والثقافات على المستوى الشعبي مع عدد من التعاليم الدينية المختلفة.

سابعاً: التعددية، البدائل، إحياء وعدم إحياء التقليدية

لا يؤكد الجدال الدائر حول العلمنة قضية التنوع الديني أو التعددية الدينية. ويميل معظم الكتاب إلى نبذ ورفض وجود جماعات الأقليات الدينية مثل الهندوس والمسلمين، وهذا بناء على أن تلك الأقليات لا تنتمي إلى الصورة الاجتماعية الأوسع، وهذا وفقاً للإحصاءات. ولكن على الرغم من ذلك، هناك بعض الكتاب الذين يتوجهون إلى مجال آخر من التنوع الديني، أي تطوير العديد من التعاليم الدينية البديلة المختلفة الذي حدث جنباً إلى جنب مع (أو بدلاً من) الانحدار الظاهري للكنائس المسيحية.

من ناحية ثانية، فقد أشار عالِما الاجتماع ستارك وبينبريدج (Stark and Bainbridge) إلى ظهور البدائل باعتبارها دليلاً على صحة نظريتهما حول العلمنة. بالنسبة إليهما، العلمنة هي «تآكل الإيمان بما هو خارق للطبيعة»، ولا يحدث هذا برأيهما على نطاق واسع، كما يفترض معظم المراقبين. إذاً، على الرغم من أن الناس

أصبحوا يفقدون الاهتمام في ممارسة الديانة المسيحية، إلا أن التدين ما زال موجوداً في العديد من المصادر المختلفة البديلة للممارسة الدينية. كان الانتباه يتركز، في معظم الحالات، على ظهور جماعات دينية خاصة: وهي منظمات ذات بنيات وتعاليم واضحة، كانت تعطى عنواناً عاماً وهو «الحركات الدينية الجديدة» (New Religious Movements (NRMs.)).

ولكني لا أحبذ هذا المصطلح (NRMs.) أي الحركات الدينية الجديدة، وهذا لأسباب عدة. إذ نجد، عند التحدث عن هذا المصطلح، أنه كان من اختراع دارسي الدين، حيث جاء رد فعل ضد المصطلح الأكثر شيوعاً واستخداماً، ألا وهو مصطلح «الطوائف». تعد كلمة «طائفة» كلمة ازدرائية وغير ملائمة بالمرة، وغالباً ما تستخدم، من دون أي تفكير، لوصف أي مجموعة من الجماعات الدينية المختلفة تماماً عن بعضها البعض، والتي لا تشترك في أي صفة، غير أنها كلها جماعات جديدة، أو على الأقل، تبدو جديدة على مجتمع الثقافة الغربية. عند سماع كلمة الطوائف يخطر بأذهاننا أيضاً المشاكل والعنف، كما تؤدي هذه الكلمة إلى تكوين صورة نمطية، تقوم على عدد قليل جداً من الحالات الخاصة لدى بعض الجماعات التي شهدت حدوث مآسٍ. لا يمكن أن ننكر أن هناك بعض الجماعات الدينية التي ارتكب فيها العنف والحوادث المأساوية، وأشهر مثال على ذلك الحادثة التي حدثت لطائفة «معبد الشعب» في جونس تاون عام ١٩٧٨، حيث قتل ٩٠٠ شخص

من الأطفال والبالغين عن طريق الاغتيال والانتحار. ولكن مصطلح «الطائفة» امتد، وأصبح أكثر عمومية، فلم يعد يقتصر على هذه الحالات النادرة المريعة فحسب، بل امتد ليشمل مجالاً أوسع من الجماعات الأخرى. ولذلك قرر علماء الدين تجنب استخدام هذه الكلمة المحملة بالمعاني السيئة (أي كلمة الطائفة)، من خلال استبدالها بمصطلح «الحركات الدينية الجديدة» لشعورهم بأنه أكثر حيادية.

على الرغم من ذلك، فإني أشعر أن مصطلح «الحركات الدينية الجديدة» يستخدم مجرد ستار لإخفاء الحقيقة، أي أنه يستخدم بوصفه طريقة مهذبة للتحدث عن «الطوائف» (بالطريقة نفسها التي يستخدم فيها مصطلح «العرق» للتعبير عن كلمة «الجنس» أو السلالة). والدليل على صحة كلامي هذا أن كثيراً من الجدل الدائر حول مصطلح «الحركات الدينية الجديدة» (.NRMs) جاء مكرراً لكثير من الافتراضات التي يطرحها مصطلح «الطائفة»، في الوقت الذي يحاول فيه هذا المصطلح (.NRMs). الابتعاد عن هذه الافتراضات. وهكذا، عادة ما يدور النقاش بين علماء الحركات الدينية الجديدة حول الجماعات المتباينة، مثل: الوثنيون، جماعة الهاري كريشنا، كنيسة التوحيد، جماعة العصر الجديد، وجماعة الساينتولوجي (العلمولوجيا) وغيرهم كثيرون. وعلى الرغم من المحاولات المبذولة لتمييز هذه الجماعات عن بعضها البعض، من خلال تصنيفها في أنواع محددة، مثلما فعل روي واليس[٢١]: «تثبيت

أو تأكيد العالم»، «تكييف العالم»، و«رفض العالم»، إلا أن الاتجاه كان يميل إلى تحقيق المجانسة بين تلك الجماعات. إذا كانت الحركات الدينية الجديدة ليست بالضرورة من «الطوائف»، فما زال ينظر إليها باعتبارها طبقة خاصة بذاتها فحسب، حيث يمكن تفسيرها إما من خلال النظريات اليقينية مثل إعادة توجيه الدين بوصفه استجابة للعلمنة، أو من خلال النظر إليها باعتبارها أسلوباً من أساليب الاحتجاج الاجتماعي.

قد تكون أوجه الاختلاف بين الجماعات المتعددة، المسماة بالحركات الدينية الجديدة، أهم بكثير من أوجه التشابه الموجودة بينها، وبالتالي لن يفيدنا أن نكدس تلك الجماعات كلها، ونضعها تحت المصطلح الواحد نفسه (ألا وهو «الحركات الدينية الجديدة»). يعالج هذا المصطلح، بإيجاز أيضاً، العناصر المهمة الأخرى الخاصة بعدد من هذه الجماعات المسماة بالحركات الدينية الجديدة. فإذا أخذنا، بصفة خاصة، القليل من الأمثلة النموذجية للحركات الدينية الجديدة، مثل جماعات كنيسة التوحيد، الهاري كريشنا، والسوكاجاكاي، سنجد أن الشيء الوحيد المشترك بين هذه الجماعات لا يتمثل في كونها جديدة فحسب، بل يتمثل أيضاً في جذورها المشتركة الخاصة بكل من العولمة، وتخطي الحدود القومية. تأسست جماعة كنيسة التوحيد (أو جماعة أتباع مون) في

(٢١) Roy Wallis, *The Elementary Forms of the New Religious Life* (London: Routledge and Kegan Paul, 1984).

الخمسينيات على يد الوزير الكوري صن ميونغ مون، ثم انتشرت بعد ذلك في السبعينيات في الولايات المتحدة الأمريكية، وغيرها من الدول الغربية. أما جماعة الهاري كريشنا فقد تأسست في الغرب في العام ١٩٦٦، على يد شخص هندي يسمى برابهوبادا. وأخيراً نأتي إلى جماعة سوكا جاكاي، وهي جماعة بوذية يابانية (انشقت عن نيتشرين سوشو)، وانتشرت في الغرب في السبعينيات والثمانينيات.

كل هذه الحركات هي نتاج العولمة، إنها حركات عابرة للحدود القومية، مدت جذورها من خلال التحول (اعتناق دين جديد) في سياقات غربية، وإضافة إلى هذا، فإن في هذه الجماعات الثلاث أتباع لا يقتصرون على متحولين (اعتنقوا ديناً أو مذهباً جديداً) غربيين فحسب، بل ينتمي عدد منهم إلى الغربيين (الأمريكيين أو البريطانيين) والكوريين، والهنود، واليابانيين. لذلك، يجب ألا نغفل السياقات المحددة التي وجدت فيها تلك الحركات، إضافة إلى الحداثة الظاهرية التي تتسم بها تلك الحركات في هذه المجتمعات الجديدة. ولكن مصطلح «الحركات الدينية الجديد» يبسط هذه التعقيدات. والآن، يمكننا الرجوع مرة ثانية إلى مفهوم التهجين، فهذه الحركات ـ شأنها شأن معظم الأديان في العالم المعاصر ـ هي أديان تقليدية، تتم ممارستها في سياق التهجين، حيث يمارسها الناس في إطار سياقات العولمة الخاصة بالمجتمعات متعددة الثقافات، والمجتمعات العابرة للحدود القومية.

علاوة على ذلك، ليست جميع الأشكال الجديدة أو البديلة

للدين منظمة بالطريقة الجيدة نفسها التي تظهر من خلال مصطلح «الحركات الدينية الجديدة»؛ فالعديد من الناس ما زالوا ينتمون إلى جماعات دينية محددة، ذات بنيات واضحة مثل الكنائس، لكن آخرين يشاركون في ما يمكن وصفه بأنه «الدين غير المنظم». ويأتي هذا متوافقاً، إلى حد ما، مع فكرة برايان ويلسون الخاصة بالدين «المخصخص»، كما تتم الإشارة إليه عامة باعتباره بداية ظهور ما يسمى بـ «السوبرماركت الروحي»، حيث يمكن «للمؤمن» الموجود فيه (أو صاحب العمل الديني) أن يختار دينه.

تعكس هذه المصطلحات شعوراً عاماً بالقلق حيال هذا التطور، بأن الدين «يجب» أن يكون أكثر تنظيماً من هذا. وبالطبع، فإن مثل هذا الافتراض يقوم في حد ذاته على الفكرة القائلة إن الدين يجب أن يكون مثل المسيحية (أي يجب أن يكون منظماً)، وبالتالي، فإن أي ممارسات دينية لا تتطابق مع هذه التوقعات تكون ممارسات «غير صحيحة». يأتي ظهور الدين غير المنظم، في بعض الحالات، رد فعل ضد ما يرى على أنه تقيد بالتقاليد والتعاليم المسيحية، وبالتالي، لا يدهشنا أن نعرف أنه في بعض الحالات يتم رفض بعض العناصر الخاصة بممارسة الديانة المسيحية.

عادة ما تستخدم كلمة «الروحانية» لوصف هذا التدين غير المنظم. نجد الآن أن كثيراً من الناس يقولون إنهم «ليسوا متدينين» (وعادة ما يفهم أن التدين مرتبط بممارسة الديانة المسيحية)، ولكنهم يتمتعون بميزة «الروحانية» (وتكون هذه الروحانية غير محددة،

وتتألف من عناصر مختلفة، وتكون شخصية أيضاً). يمكن ممارسة تلك الروحانية من خلال العديد من الطرق، ومنها: قراءة أنواع معينة من الكتب (مثل الكتب الموجودة في أقسام «العقل ـ الجسد ـ الروح» المثمرة والموجودة في معظم المكتبات)، إجراء ممارسات معينة مثل التأمل وإنشاد الترانيم، واتباع أسلوب حياة أخلاقي(٢٢). في أغلب الحالات لا تكون هذه الروحانية أكثر منهجية من هذا، كما إنها تتأثر بالعديد من التقاليد الدينية والثقافية المختلفة. ليست إحدى الخصائص المشتركة في الروحانية في محتواها الفعلي (في ما يخص العقائد الخاصة، أو الأشياء التي تم عملها)، وإنما في التوجه العام إلى السعي الهادف إلى «إيجاد المزيد». تختلف النتائج النهائية لهذا السعي بدرجة كبيرة، فعلى سبيل المثال، قد ينتهي سعي بعض الناس ويقودهم إلى شكل من أشكال المسيحية «التقليدية»، في حين يقود هذا السعي أناس آخرين إلى الشامانية الأمريكية البدائية(*). قد يأخذ بعض الناس تقاليد متعددة ومختلفة (على سبيل المثال: الريكية اليابانية، التانترا، الصوفية)، إما مفردة أو مجتمعة ويمزجونها في خليط يكون له معنى من وجهة نظرهم. أقول مرة ثانية، إنه لا يمكن فهم هذا التنوع والاختلاف من دون الإشارة والرجوع إلى العولمة. إن العملة الكونية الدولية الخاصة بهذه «الواردات الأجنبية»، تعطيها منزلة إضافية

---

(٢٢) Steven Sutcliffe and Marion Bowman, eds., *Beyond New Age: Exploring Alterna-tive Spirituality* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000).

(*) الشامانية هي دين بدائي من أديان شمالي آسيا وأوروبا، يتميز بالاعتقاد بوجود عالم الآلهة.

مقارنة بالأشياء الأخرى التي ينظر إليها باعتبارها حالات تقيد «المنتج الوطني».

وفي ما يتعلق بهذه النواحي، نجد أن نمو البدائل يكون نتيجة العمليات اللاتقليدية أو عدم إحياء التقليدية التي ترتبط بفكرة أن الحداثة هي الانتقال من أعراف الماضي إلى الأشكال الحديثة والأقل تقليدية للحضارة والممارسة. على الرغم من ذلك، لا تكون هذه الظاهرة (أي عدم إحياء التقليدية) دقيقة ومباشرة دائماً، والدليل على ذلك أن عدداً قليلاً من هذه الأشكال الجديدة أو البديلة للدين أو الروحانية، يتخلى تماماً عن التقليدية، حيث تبدو هذه الأشكال فقط أقل تقليدية من الثقافات المسيحية التقليدية. إضافة إلى ذلك، فإنه في أغلب الحالات قد يؤدي مطلب «السعي» هذا إلى ابتكار أشكال جديدة من التقاليد التي قد تتضمن انغماس الإنسان، إما في الدين والثقافة الهندوسية التقليدية (على سبيل المثال من خلال الجمعية الدولية لوعي كريشنا)، أو في أي جماعة أخرى تكون أكثر تنظيماً. وفي مثل هذه الحالات، قد تكون هذه التقاليد «الجديدة» أكثر صرامة ومحافظة من التقاليد الأخرى التي تم رفضها من قبل. وعلى الرغم من ذلك، ينظر، في بعض الحالات الأخرى، إلى التقاليد الجديدة المتبعة بوصفها أكثر تحرراً وأقل ضغطاً وتقييداً، ربما نتيجة لقدمها وأصالتها.

إن خير مثال على هذا هو النمو والتطور السريع الذي شهدته الوثنية في ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين في الولايات المتحدة الأمريكية، وبريطانيا، وفي أجزاء متفرقة من

العالم. ترتبط الوثنية بمجموعة التقاليد الدينية التي كانت موجودة في أجزاء مختلفة من أوروبا وغيرها، قبل ظهور المسيحية، مثل: اليونان القديمة، اسكندنافيا، بريطانيا السلتية، ومصر. أما في العهد المعاصر أو الحديث فيقوم هذا الإحياء الوثني ـ الذي يسمى أحياناً بالوثنية الجديدة ـ بالربط بين تلك التقاليد القديمة (بحسب ما يمكن استخلاصه من جديد من السجلات الأثرية والتاريخية) وظروف بدايات القرن الحادي والعشرين. يؤكد المذهب الفكري الوثني المساواة بين الجنسين على مستوى الممارسة الاجتماعية وبناء على الأفكار التوحيدية (مع إله وإلاهة)، كما يتوجه هذا المذهب الوثني بقوة إلى الوعي البيئي (حيث ينظر إلى «الطبيعة» و«الأرض» باعتبارهما إلاهاً حياً وقوة حياتية). ويؤدي هذا المذهب إلى وضع الوثنية في إطار الاتجاهات العامة للثقافة المعاصرة، والتشديد على المنظمات الاجتماعية المرنة والاستقلال الشخصي ـ ما يؤمن به ويمارسه المرء بوصفه وثنياً يعود إليه على المستوى الفردي.

يأتي تطور الوثنية أيضاً من الخليط المميز لكل من الحداثة والابتكار. وجاءت معظم الممارسة الوثنية من خلال الوعي الذاتي في القرن العشرين من الاتجاهات الثقافية، مثل اتجاه كهنة الدرويد، وعلم الباطن، والأفكار والمعتقدات السحرية، إضافة إلى التقاليد الروحانية (حول الجنس والطبيعة) التي تطورت أيضاً من خلال الكنائس المسيحية. ولكن تعد فكرة قدم الحركة منطقة ذات أهمية

كبيرة في الممارسة الوثنية، فنظراً إلى أن التراث الوثني يرجع إلى عصور ما قبل ظهور المسيحية، يميل الوثنيون إلى وصف المسيحية بأنها «الدين الجديد» (حيث لم يمر عليه إلا «مجرد» ألفي عام فقط). يتجه الوثنيون إلى إعادة اكتشاف معنى واتجاه جديد للتقليدية ـ أو ما يمكن أن نسميه إحياء التقليدية ـ حيث يقوم هذا الاتجاه بتوسيع معنى تاريخ الثقافة والمكان ليشمل ما وراء العهد الحديث. إذاً، نجد أنه في إطار الوثنية السلتية ترتبط الممارسة الدينية بالاتصال بالثقافات السلتية القديمة، والأديان الخاصة بكل من اسكتلندا، والويلز، وإيرلندا التي تتضمن في حد ذاتها إحساساً عميقاً بالعرقية والقومية.

وفي النهاية ما الذي يمكن قوله عن مستقبل الدين في القرن الحادي والعشرين؟ بالطبع، أول إجابة عن هذا السؤال، ستكون السؤال: أي دين تقصد؟ من المحتمل أن تتعرض بعض الأديان للانحدار والتدهور، مثل التدهور الذي تتعرض له الكنائس المسيحية في بريطانيا ومناطق أخرى من أوروبا. ومع ذلك، تزدهر المسيحية في أجزاء أخرى من العالم (مثلما في أفريقيا، وآسيا، وجنوب أمريكا)، ومن الواضح أنها ستستمر في هذا الازدهار. من المستحيل إيجاد تفسير واحد لحساب التغيرات المحتمل حدوثها، فعلى سبيل المثال، يمكن أن تخبرنا العلمانية عن بعض العمليات الاجتماعية المحددة، ولكن لا يتم هذا إلا من خلال ربط تلك العلمانية بالصورة العالمية الأوسع والأشمل. أما الاتجاهات

الأخرى مثل الأصولية (أو الإحيائية)، فيبدو أنها تعارض عملية العلمنة، ولكنها في حد ذاتها، اتجاهات ناتجة من كل من: تاريخ الاستعمار الحديث، مظالم ما بعد الاستعمار، والسيطرة السياسية الغربية. كان تحول معظم الدول الأوروبية إلى مجتمعات متعددة الثقافات سبباً وراء ظهور تحديات معينة، وقد بدأ إدراكها والتوجه إليها الآن فحسب. ومن بين هذه التحديات يبرز التحدي المتمثل في الأسئلة التالية: كيف تستطيع الدول التي تهيمن عليها الثقافة المسيحية تقبل هذا التنوع أو الاختلاف؟ وكيف يمكن للثقافات الدينية العابرة للقوميات ـ مثل التعاليم الإسلامية المختلفة ـ أن يتحقق لها التكيف، ويتم إدراكها بوصفها جزءاً من النطاق الثقافي الغربي؟

لا يمكن القول إن الانحدار الذي تتعرض له الديانة المسيحية في الثقافات الغربية هو انحدار مطلق وثابت، وربما ما زال الوقت مبكرا للتنبؤ بموت الديانة المسيحية، سواء في بريطانيا أو في أي مكان آخر. ولكن العصور الحديثة أنتجت تحولات جوهرية في الممارسات والهويات الدينية التي ما زالت في طور التنمية والتطور حتى الآن. وسواء وصف هذا باسم «الدين» أو «الروحانية»، فإن دراسة الدين تستخدم وسيلة للربط بين هذه الجوانب المهمة الخاصة بالنشاط الإنساني، والقوى الثقافية التي تعد هذه الجوانب جزءاً منها.

ملخص

- التعاليم الدينية المعاصرة هي جزء لا يتجزأ من عمليات الحداثة. تتشكل جميع الأديان وفقاً للعديد من القوى، مثل: ما بعد الاستعمار، العولمة، القومية، العرقية، وتخطي الحدود القومية (تعدي القومية).
- لدراسة أي دين يجب النظر إليه على المستويين المحلي والعالمي، وهذا لمعرفة كيفية تأثر العمليات الخاصة في أي منطقة أو دولة بالقضايا العالمية، مثل: تحرك الناس، الاتصالات الدولية، والسفر. يمكن أن يؤدي الظلم الاقتصادي والسياسي في ما بعد الاستعمار إلى إحداث ردود عالمية ومحلية.
- يمكن فهم التعددية الثقافية، ليس من خلال العرقية والقومية فحسب، ولكن بالرجوع إلى الدين أيضاً. قد تغير جميع هذه الأضلاع الثلاثة الخاصة «بمثلث التعددية الثقافية» وتؤثر في بعضها البعض.
- اختص معظم النقاش المطروح حول انحدار الدين في الدول الغربية بالتغيرات الواقعة في الكنائس المسيحية التقليدية. يمكن النظر إلى العلمانية بوصفها تحولاً في الممارسة الدينية بشكل يترتب عليه ظهور الاستجابات، مثل: الخصخصة، التعددية، الابتكار، واللاتقليدية أو إحياء التقليدية.

- أصبح كثير من الناس في الغرب ينظرون إلى الدين من منظور جديد، فتحول في نظرهم من «الدين» إلى «الروحانية»، وهي دين أكثر فردية ولا ينتمي إلى أي مؤسسة.

■ **لمزيد من القراءة والاطلاع**

لبعض المقدمات المفيدة عن العولمة، انظر:

Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (1992); Ulf Hannerz, *Transnational Connections: Culture, People, Places* (1996); David Lehmann, "Religion and Globalization," in: Linda Woodhead [et al.], eds., *Religions in the Modern World* (2002); Peter Beyer, *Religion and Globalisation* (1994); Arjun Appardurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (1996), and Linda Woodhead and Paul Heelas, *Religion in Modern Times* (2000).

في ما يتعلق بالتعددية الثقافية، انظر:

Gerd Baumann, *The Multicultural Riddle* (1999), and C. W. Watson, *Multiculturalism* (2000).

وفي ما يتعلق بالعرقية، انظر:

Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity and Nationalism* (1993).

وفي ما يتعلق بمواضيع تنوع الثقافة والدين داخل بريطانيا، انظر:

Roger Ballard, *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain* (1994), and Gerald Parsons, ed., *The Growth of Religious Diversity* (1993).

وبخصوص المواضيع النظرية الأخرى عن التهجين الحضاري، انظر:

Tariq Modood and Pnina Werbner, eds., *The Politics of Multiculturalism in the New Europe* (1997), and Rosalind Shaw and Charles Stewart, "Introduction: Problematizing Syncretism," in: *Syncretism/Anti-Syncretism* (1994).

وفي ما يتعلق بالإسلام والإسلام السياسي، يمكنك الاطلاع على:

John L. Esposito, *Islam and Politics* (1991), and R. Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution* (1995).

وعند طرح القضايا التي تتعلق بدراسة الإسلام وأحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر يمكنك قراءة:

John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam* (2002), and Malise Ruthven, *A Fury for God* (2002).

كما يمكن أن يجد القارئ مناقشات برايان ويلسون حول الأمور الدنيوية في مقالته "Secularization" (١٩٩١). وسيجد القارئ بعض الفصول الجيدة التي تقوم بعرض مناقشات تلك القضية في كتاب ألان ألدريدج (Alan Aldridge) تحت عنوان: *Religion in the Contemporary World* (٢٠٠٠)، وبخاصة في الفصلين الرابع والخامس، والفصل الخامس عشر من كتاب مالكولم هاملتون (Malcolm Hamilton) تحت عنوان: *The Sociology of Religion*، فضلاً عن مقالة بيتر بيرغر (Peter Berger) "Secularization and De-secularization" في كتاب *Religions in the Modern World* (٢٠٠٢).

هناك عدد كبير من الكتب التي تقوم بتقديم الحركات الدينية الجديدة، ومن أفضلها:

George Chryssides, *Exploring New Religions* (1999); Bryan Wilson and Jamie Cresswell, *New Religious Movements* (1999); Eileen Barker and Margit Warburg, eds., *New Religions and New Religiosity* (1998), and Eileen Barker, *New Religious Movements* (1995).

وللتعرف على العصر الحديث والروحانيات البديلة، يمكنك الاطلاع على:

Steven Sutcliffe and Marion Bowman, eds., *Beyond New* Age: *Exploring Alterna-tive Spirituality* (2000); Steven Sutcliffe, *Children of the New Age* (2003), and Paul Heelas, *The New Age Movement* (1996).

ملحق

دراسة الدين والثقافة

أذكر في ما يلي بعض الافتراضات الأساسية وراء هذا الكتاب التي أعتبرها عناصر أساسية لدراسة الدين والثقافة. ليس من الضروري أن تكون هذه الافتراضات حاسمة ودقيقة، كما إنها لا تقدم ملخصاً للموضوعات الرئيسة في هذا الكتاب ـ ولكن إذا أردت الحصول على كل هذا، أنصحك باستخدام الملخصات الموجودة في نهاية كل فصل. ولكن النقاط المذكورة في ما يلي، تهدف إلى تقديم ملخص عام لشكل وهدف منطقة الدراسة التي أوضحتها، وأشرت إليها في هذا الكتاب.

● تتم دراسة الدين بوصفه نشاطاً إنسانياً. باختصار، الدين هو جزء من الثقافة. ويشير مصطلح «الدين» إلى مجال واسع من الأنشطة التي تعد جزءاً من ـ وليست منفصلة عن ـ ممارسة الثقافة والحياة اليومية.

● تختص دراسة مثل هذا الدين بكل ما يفعله البشر، النصوص والمنتجات الحضارية الأخرى التي ينتجها هؤلاء البشر، إضافة إلى الافتراضات والتعبيرات التي يصنعها هؤلاء البشر أيضاً. بهذا المعنى، الدين هو شيء يتم فعله ولا يكون هو الفاعل، النشاط الديني («التدين») بدلاً من الدين.

● لا يعد الدين فئة فريدة ومنفصلة في حد ذاتها، أي أنه لا يوجد جوهر «للدين». ولكن يحمل مصطلح الدين العديد من المعاني والمراجع، ويتم فهمه بالرجوع إلى الأنشطة الإنسانية الأخرى.

● تقوم دراسة الدين والثقافة على التعددية المنهجية والتداخل بين العلوم. إذاً، تشمل هذه الدراسة مقاربات انضباطية ومنهجية مختلفة. ويشمل هذا الدراسات القائمة على العلم الاجتماعي، مثل: علم الإنسان، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والدراسات القائمة على العلوم الإنسانية، مثل: التاريخ، واللغة، والأدب، ودراسات الإعلام والدراسات الثقافية، والسياسات، والفلسفة.

● هناك تأكيد قوي للدراسات القائمة على الأساس التجريبي. على الرغم من إثارة العديد من القضايا المجردة والفلسفية في دراسة الدين والثقافة، ألا انه يجب أن يكون هناك بعض المحاولات من أجل تثبيت هذه القضايا في الممارسات الثقافية سواء في السياقات التاريخية أو المعاصرة. يتطلب هذا اتخاذ مسلك منهجي خاص، مثل: ميدان العمل، وإجراء المقابلات، والمراجعة، والبحث الأرشيفي أو التحليل النصي، أو مزج العديد من هذه العوامل معاً.

- تتطلب دراسة الدين والثقافة مقياساً للنسبية المنهجية والنظرية. يجب على الطالب أن يتجنب التحيز في تأكيد مجموعة واحدة من ادعاءات الحقيقة دون سواها، سواء أكانت هذه الادعاءات تخص الحقيقة الغيبية أم الثقافية أم الاستعلاء الثقافي، وهذا على الرغم من أن تجنب هذا التحيز قد يكون مستحيلاً.

- بما أن الدين هو نشاط إنساني، فإن تحليل الدين والثقافة هو تحليل لكل من: الجندر (ذكر أم أنثى)، العرق، وغير هذا من العلاقات والفئات الاجتماعية الأخرى. وبالتالي تعد مثل هذه الاختلافات (والتجارب) النوعية والعرقية والجنسية والدينية منتجات (وتقوم في الوقت نفسه بإنتاج) علاقات القوى.

- إن دراسة الدين والثقافة هي دراسة عبر ثقافية، متعددة الثقافة، وتختص بعصر ما بعد الاستعمار. يقع النظام داخل سياق عالمي من الاختلافات عبر الثقافية التي تعد في حد ذاتها جزءاً من القضايا الأوسع الخاصة بالقوة والظلم. تقع مثل هذه الدراسات داخل النطاق الخاص بالظروف التاريخية والسياسية الذي تتشكل فيها معظم الاختلافات الثقافية (والدينية)، وفقاً للعمليات الاستعمارية، وما بعد الاستعمارية.

- يرتبط استخدام مفهوم (أو فئة) الدين ارتباطاً وثيقاً بالثقافة، حيث يعد الدين نفسه نتاجاً لهذه العمليات السياسية والأحداث التاريخية. وليس مصطلح الدين مصطلحاً موضوعياً أو عائماً (أي مطلق)، ولكنه مصطلح يحمل معاني سياسية قوية على نطاق

المستويات المختلفة. يستخدم مصطلح الدين طريقة لوصف (وتصنيف) تصوراتنا حول مجموعة من التجارب والممارسات.

- ترتبط دراسة الدين والثقافة ارتباطاً وثيقاً بفهمنا للعالم المعاصر؛ فيعد الدين عنصراً أساسياً للكثير من القضايا الثقافية، إضافة إلى كونه عاملاً مهماً من عوامل التطور التاريخي الخاص بالعالم والمجتمعات التي نعيش فيها.

المراجع

Books

Adorno, Theodor W. and Max Horkheimer. *Dialectic of Enlightenment*. Translated by John Gumming. New York: Seabury Press, [1972]. (Continuum Book)

Afshar, H. and M. Maynard (eds.). *The Dynamics of "Race" and Gender: Some Feminist Interventions*. London: Taylor and Francis, 1994.

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

Aldridge, Alan. *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*. Cambridge, UK: Polity Press, 2000.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.

Ang, Ien. *Watching Dallas: Soap Opera and the Melodramatic Imagination*. Translated by Della Couling. London; New York: Methuen, 1985.

_____. *Watching Television*. London: Routledge, 1991.

Antes, Peter, Armin W. Geertz and Randi R. Warne (eds.). *New Approaches to the Study of Religion: Regional, Critical, and Historical Approaches*. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Anzaldùa, Gloria. *Borderlands = La Frontera*. With an introduction by Sonia Saldi_var-Hull. 2nd ed. San Francisco: Aunt Lute Books, [1999].

_____. *Borderlands: The New Mestiza = La Frontera*. San Francisco: Spinsters; Aunt Lute, [1987].

Appardurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity*. London: Johns Hopkins University Press, 1993.

Ballard, Roger. *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain*. London: Hurst, 1994.

Barker, Eileen. *New Religious Movements: A Practical Introduction*. London: HMSO, 1995.

_____ and Margit Warburg (eds.). *New Religions and New Religiosity*. Aarhus, Denmark; Oakville, Conn.: Aarhus University Press, 1998. (RENNER Studies on New Religions)

Barthes, Roland. *Image, Music, Text*. London: Fontana, 1968.

_____. *Mythologies*. London: Jonathan Cape, 1972.

Baumann, Gerd. *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Reli-gious Identities*. New York: Routledge, 1999.

Beattie, John. *Other Cultures: Aims, Methods, and Achievements in Social Anthropology*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.

Beckerlegge, Gwilym (ed.). *From Sacred Text to Internet*. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate; Milton Keynes: Open University, 2001. (Religion Today; v. 1)

Bell, Catherine. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

______. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Bennett, Andrew and Nicholas Royle. *Introduction to Literature, Criticism, and Theory: Key Critical Concepts*. 2nd ed. Harlow: Prentice Hall, 1999.

Beyer, Peter. *Religion and Globalisation*. London: Sage, 1994.

Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.

The Bhagavad Gita. Translated from the Sanskrit with an introduction by Juan Mascaró. London: Penguin Classics, 1962.

______. Translated with notes by W. J. Johnson. New York: Oxford University Press, 1994.

Bhargava, R. (ed.). *Secularism and its Critics*. New Delhi: Oxford University Press, 1998.

Bloch, Maurice. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1986. (Cambridge Studies in Social Anthropology; no. 61)

______. *Ritual, History, and Power Selected Papers in Anthropology*. London; Atlantic Highlands, NJ: Athlone Press, 1989. (Monographs on Social Anthropology; no. 58)

Bocock, Robert and Kenneth Thompson (eds). *Religion and Ideology: A Reader*. Manchester: Manchester University Press, 1985.

Borofsky, Robert (ed.). *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, 1994.

Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Translated by Richard Nice. London: Routledge, 1984.

______. *The Logic of Practice*. Translated by Richard Nice. Cambridge, MA: Polity Press, 1992.

______. *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1977.

Braun, Willi and Russell T. McCutcheon (eds.). *Guide to the Study of Religion*. London; New York: Cassell, 2000.

Brown, Callum. *The Death of Christian Britain: Understanding Secularization*. London: Routledge, 2001.

Bruce, Steve. *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge, 1990.

Carrette, Jeremy. *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. London; New York: Routledge, 2000.

_____ (ed.). *Religion and Culture by Michel Foucault*. Manchester: Manchester University Press, 1999.

Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994.

Chidester, David. *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1996.

Chryssides, George. *Exploring New Religions*. London: Continuum, 1999.

Clarke, Peter B. and Peter Byrne. *Religion Defined and Explained*. Basingstoke: Macmillan; Palgrave, 1993.

_____ and Stewart Sutherland (eds.). *The World's Religions: The Study of Religion, Traditional and New Religions*. London: Routledge, 1991.

Comstock, Gary David and Susan E. Henking (eds.). *Que(e)rying Religion: A Critical Anthology*. New York: Continuum, 1997.

Cromer, Evelyn Baring. *Modern Egypt*. New York: Macmillan Company, 1908. 2 vols.

Culler, Jonathan. *Literary Theory: A Very Short Introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1997.

Cultural Theory and Popular Culture: A Reader. Edited and introduced by John Storey. London: Harvester Wheatsheaf, 1994.

_____. Edited and introduced by John Storey. 2nd ed. London: Harvester Wheatsheaf, 1997.

Daly, Mary. *Beyond God the Father*. Boston, MA: Beacon Press, 1973.

Davis, J. (ed.). *Religious Organizations and Religious Experience*. London: Academic Press, 1982.

Dekmejian, R. Hrair. *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*. 2nd ed. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1995. (Contemporary Issues in the Middle East)

Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1976.

Donaldson, Laura E. and Pui-lan Kwok. *Postcolonialism, Feminism, and Religious Discourse*. New York: Routledge, 2002.

Douglas, Mary. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Harmondsworth: Penguin, 1973.

During, Simon. *The Cultural Studies Reader*. 2nd ed. London: Routledge, 1999.

Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Translated from the French by Joseph Ward Swain. [London: Allen and Unwin, 1965]. (Free Press Paperbacks)

Eliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*. Translated by Rosemary Sheed. New York: Meridian Books, 1963.

Elster, Jon (ed.). *Karl Marx: A Reader*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1986.

Encyclopaedia of Social Science. London: Routledge and Kegan Paul, 1985.

Eriksen, Thomas Hylland. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. Cambridge, UK: Polity Press, 1993.

Erndl, Kathleen M. *Victory to the Mother: The Hindu Goddess of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol*. New York: Oxford University Press, 1993.

Esposito, John L. *Islam and Politics*. 4th ed. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1991. (Contemporary Issues in the Middle East)

_____. *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. New York: Oxford University Press, 2002.

Featherstone, Mike, Scott Lash and Roland Robertson (eds.). *Global Modernities*. London; Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1995. (Theory, Culture and Society)

Female Desires: Same Sex Desires and Trans-gender Practices Across Cultures. New York: Columbia University Press, 1999. (Between Men—Between Women)

Ferguson, Marjorie and Peter Golding (eds.). *Cultural Studies in Question*. London: Sage, 1997.

Fetterley, Judith. *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1978.

Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*. Translated by Marian Evans. New York: Harper Torchbooks, [1974].

Fish, Stanley. *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communi-ties*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

Fiske, John. *Reading the Popular*. Boston, MA: Unwin Hyman, 1989.

_____. *Understanding Popular Culture*. [London: Routledge, 1989].

Fitzgerald, Timothy. *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press, 2000.

Forbes, Bruce David and Jeffrey H. Mahan (eds.). *Religion and Popular Culture in America*. Berkeley, CA: University of California Press, 2000.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. London: Allen Lane, 1977.

. *The History of Sexuality*. [London]: Penguin, 1981.

___. _____. Translated by Robert Hurley. London: Penguin, 1984.

Franks, Myfanwy. *Women and Revivalism: Choosing "Fundamentalism" in a Liberal Democracy*. Basingstoke: Palgrave, 2001.

Freud, Sigmund. *The Origins of Religion: Totem and Taboo, Moses and Monotheism and Other Works*. London: Penguin, 1990. (Penguin Freud Library; vol. 13)

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Culture*. London: Fontana, 1973.

Gennep, Arnold Van. *The Rites of Passage*. Translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. London: Routledge and Kegan Paul,1960.

Gill, Sam D. *Storytracking: Texts, Stories & Histories in Central Australia*. New York: Oxford University Press, 1998.

Gombrich, Richard. *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Gramsci, Antonio. *Selection from Prison Notebooks*. Translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith. London: Lawrence and Wishart, 1971.

Grimes, Ronald L. *Beginnings in Ritual Studies*. Washington, DC: University Press of America, 1982.

_____. _____. Revised ed. Columbia: University of Southern Carolina Press, 1995.

_____. *Deeply into the Bone: Re-inventing Rites of Passage*. Berkeley, CA: University of California Press, 2000.

_____. (ed.). *Readings in Ritual Studies*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1996.

Gross, Rita. *Beyond Androcentricism: New Essays on Women and Religion*. Missoula, MT: Scholars Press, 1977.

______. *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*. Albany, NY: State University of New York Press, 1993.

Hamilton, Malcolm. *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. London: Routledge, 1995.

Hannerz, Ulf. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London; New York: Routledge, 1996.

Harari, Josue V. (ed.). *Textual Strategies: Perspectives in Post-structuralist Criticism*. London: Methuen, 1979.

Harlan, Lindsay. *Religion and Rajput Women: The Ethic of Protection in Contemporary Narratives*. Berkeley, CA: University of California Press, 1992.

Harvey, Graham. *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*. London: Hurst, 1997.

Hawley, John Stratton. *Sati, the Blessing and the Curse: The Burning of Wives in India*. New York: Oxford University Press, 1994.

Hebdige, Dick. *Subculture: The Meaning of Style*. London: Methuen, 1979.

Heelas, Paul. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford; Cambridge, MA: Blackwell, 1996.

Hiatt, L. R. (ed.). *Australian Aboriginal Concepts*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies, 1978.

Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1989.

Hindu Scriptures. Translated and introduced by R. C. Zaehner. London: Dent; New York: Dutton, 1966. (Everyman's Library; no. 944)

Hinnells, John R. (ed.). *The New Penguin Handbook of Living Religions*. 2nd ed. [London]: Penguin, 1998.

Hooks, Bell. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. London: Pluto Press, 1982.

Hoover, Stewart M. and Knut Lundby (eds.). *Rethinking Media, Religion, and Culture*. Thousand Oaks, CA: Sage, 1997.

Hughes-Freeland, F. (ed.). *Ritual, Performance, and Media*. London: Routledge, 1998.

Idinopulos, Thomas A. and Edward A. Yonan (eds.). *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1994. (Studies in the History of Religions; 62)

Irigaray, Luce. *Sexes and Genealogies*. Translated by Gillian C. Gill. New York: Columbia University Press, [1987].

_____. *Speculum of the Other Woman*. Translated by Gillian C. Gill. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.

_____. *This Sex Which is Not One*. Translated by Catherine Porter with Carolyn Burke. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.

Islamophobia: A Challenge for Us All: Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia. London: Runnymede Trust, 1997.

Jantzen, Grace. *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*. Manchester: Manchester University Press, 1998.

Jefferson, Tony and Stuart Hall (eds.). *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*. London: Hutchinson, 1976.

Jenkins, Richard. *Pierre Bourdieu*. London; New York: Routledge, 1992. (Key Sociologists)

Jung, Carl. *Man and His Symbols*. London: Pan, 1978.

Jurgensmeyer, Mark. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley, CA: University of California Press, [2001]. (Comparative Studies in Religion and Studies; 13)

Juschka, Darlene (ed.). *Feminism in the Study of Religion: A Reader*. London: Continuum, 2001.

Kaufman, Debra Renee. *Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1991.

Kazantzakis, Nikos. *The Last Temptation of Christ*. Translated by P. A. Bien. London: Faber, 1975.

Keller, Mary. *The Hammer and the Flute: Women, Power, and Spirit Possession*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2002.

King, Ursula (ed.). *Religion and Gender*. Oxford; Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1995.

Klass, Morton. *Ordered Universes: Approaches to the Anthropology of Religion*. Boulder, CO: Westview Press, 1995.

Lane, Jeremy F. *Pierre Bourdieu: A Critical Introduction*. London; Sterling, VA: Pluto Press, 2000. (Modern European Thinkers)

Lambek, M. (ed.). *A Reader in the Anthropology of Religion*. Oxford: Blackwell, 2002.

Leach, Edmund. *Culture & Communication: The Logic by which Symbols are Connected: An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1976. (Themes in the Social Sciences)

_____. *Genesis as Myth and Other Essays*. London: Jonathan Cape, 1969.

Lenin and Philos-ophy and Other Essays. Translated from the French by Ben Brewster. New York; London: Monthly Review Press, 1971.

Lentricchia, Frank. *Critical Terms for Literary Studies*. 2nd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995.

Leslie, I. Julia. *The Perfect Wife: The Orthodox Hindu Women According to the Stri_dharmapaddhati of Tryambakayajvan*. New Delhi: Oxford University Press, 1989. (Oxford University South Asian Studies Series)

_____ (ed.). *Roles and Rituals for Hindu Women*. London: Pinter, 1991.

Levi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. London: Penguin, 1968.

Lewis, James R. and J. Gordon Melton (eds.). *Perspectives on the New Age*. Albany, NY: State University of New York Press, 1992. (SUNY Series in Religious Studies)

Lincoln, Bruce. *Emerging from the Chrysalis: Studies in Rituals of Women's Initiations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

Malinowski, Bronislaw. *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life Among the Natives of the Trobriandislands, British New Guinea*. London: Routledge and Kegan Paul, 1932.

Marsh, Clive and Gaye Ortiz (eds.). *Explorations in Theology and Film: Movies and Meaning*. Malden, MA: Blackwell, 1998.

Marx, Karl and Friedrich Engels. *Manifesto of the Communist Party*. London: W. Reeves, 1888.

_____ and _____. *On Religion*. Moscow: Progress Publishers, 1957.

McCutcheon, Russell T. *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York: Oxford University Press, 1997.

McGuigan, Jim. *Cultural Populism*. London; New York: Routledge, 1992.

Modood, Tariq and Pnina Werbner (eds.). *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity, and Community*. London; New York: Zed Books, 1997. (Postcolonial Encounters)

_____ [et al.]. *Britain's Ethnic Minorities: Diversity and Disadvantage*. London: Policy Studies Institute, 1997.

Moore, H. (ed.). *Anthropological Theory Today*. Cambridge, MA: Polity Press, 1999.

Morley, David. *Family Television: Cultural Power and Domestic Leisure*. London: Comedia, 1986.

_____ and Kuan-Hsing Chen (eds.). *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London; New York: Routledge, 1996. (Comedia)

Muller, F. Max. *Introduction to the Science of Religion; Four Lectures Delivered at the Royal Institution in February and May 1870*. Varanasi: Bharata Manisha, [1972].

Needham, Rodney. *Belief, Language, and Experience*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1972.

Nye, Malory. *Multiculturalism and Minority Religions in Britain: Krishna Consciousness, Religious Freedom, and the Politics of Location*. London: RoutledgeCurzon, 2001.

Paden, William E. *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*. Boston, MA: Beacon Press, 1988.

Parkin, Frank. *Max Weber*. London: Routledge, 1982.

Parsons, Gerald (ed.). *The Growth of Religious Diversity: Britain from 1945*. London; New York: Routledge, 1993-1994. 2 vols. vol. 1: *Traditions*.

Palmer, Susan J. *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers: Women's Role in New Religions*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1994.

Pals, Daniel L. *Seven Theories of Religion*. New York: Oxford University Press, 1996.

Prabhupāda, A. C. Bhaktivedanta Swami. *The Bhagavadgītā̄a it is: With the Original Sanskrit Text, Roman Transliteration, English Equivalents, Translation, and Elaborate Purports*. London; Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, [1985]. (Great Classics of India)

Puttick, Elizabeth. *Women in New Religions: Gender, Power and Sexuality*. Basingstoke: Macmillan, 1997.

Radway, Janice. *Reading the Romance: Women, Patriarchy and Popular Literature*. London: Verso, 1987.

Readers and Reading. Edited and introduced by Andrew Bennett. London; New York: Longman, 1995. (Longman Critical Readers)

Redfield, James. *The Celestine Prophecy*. London: Bantam, 1994.

Radhakrishnan, S. *The Bhagavadgita*. London: George Allen and Unwin, 1948.

Roald, Anne Sofie. *Women in Islam: The Western Experience*. London; New York: Routledge, 2001.

Robertson, Roland. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Transaction, 1992.

Rushdie, Salman. *Imaginary Homelands: Essays and Criticism, 1981-1991*. London: Granta Books; New York: in Association with Penguin Books, 1992.

_____. *The Satanic Verses*. London: Viking, 1988.

Ruthven, Malise. *A Fury for God: The Islamist Attack on America*. London; New York: Granta, 2002.

Said, Edward W. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. London: Routledge and Kegan Paul, 1985.

Salomonsen, Jane. *Enchanted Feminism*. New York: Routledge, 2001.

Samuel, R. (ed.). *People's History and Socialist Theory*. London: Routledge and Kegan Paul, 1981.

Sardar, Ziauddin and Merryl Wyn Davies. *Why Do People Hate America?*. Cambridge, UK: Icon, 2002.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Bread not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston, MA: Beacon Press, 1984.

Sered, Susan Starr. *Priestess, Mother, Sacred Sister: Religions Dominated by Women*. New York: Oxford University Press, 1994.

Shadid, W. A. R. and P. S. van Koningsveld (eds.). *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*. Kampen, the Netherlands: Kok Pharos Pub. House, 1991.

Shaw, Rosalind and Charles Stewart (eds.). *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge, 1994.

Smart, Ninian. *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transforma-tions*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989.

Smith, Jonathan Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982.

_____. *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1987. (Chicago Studies in the History of Judaism.

Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. London: SPCK, 1978.

Spivak, Gayatri. *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

_____. *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. Edited by D. Landry and G. MacLean. London: Routledge, 1996.

Stark, R. and W. S. Bainbridge. *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley, CA: University of California, Press, 1985.

Storey, John. *Introduction to Cultural Theory and Popular Culture*. 3rd ed. London: Prentice Hall, 2000.

_____ (ed.). *What is Cultural Studies?: A Reader*. London; New York: Arnold, 1996.

Strinati, Dominic. *An Introduction to Studying Popular Culture*. London: Routledge, 2000.

Suleiman, Susan R. and Inge Crosman (eds.). *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

Suleri, Sara. *The Rhetoric of English India*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992.

Sutcliffe, Steven. *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*. London; New York: Routledge, 2003.

_____ and Marion Bowman (eds.). *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

Sutherland, Stewart [et al.]. *The World's Religions*. London: Routledge, 1988.

Swain, Tony and Garry Trompf. *The Religions of Oceania*. London: Routledge, 1995.

Taylor, Mark C. (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998.

Turner, Bryan S. *Max Weber: From History to Modernity*. London: Routledge, 1992.

Turner, Stephen (ed.). *The Cambridge Companion to Weber*. New York: Cambridge University Press, 2000.

Turner, Victor. *The Forest of Symbols; Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967.

_____. *From Ritual to Theater and Back: The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ, 1982.

_____. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969.

Tylor, Edward B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Customs*. London: Murray, 1871.

Veer, Peter van der. *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley, CA: University of California Press, 1994.

Walker, Alice. *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1983.

Walkerdine, Valerie. *Daddy's Girl: Young Girls and Popular Culture*. Basingstoke: Macmillan, 1997.

Wallis, Roy. *The Elementary Forms of the New Religious Life*. London: Routledge and Kegan Paul, 1984.

Watson, C. W. *Multiculturalism*. Buckingham: Open University Press, 2000.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. London: Allen and Unwin, 1930.

Webster, Richard. *A Brief History of Blasphemy: Liberalism, Censorship and "the Satanic Verses"*. [Oxford]: Orwell Press, 1990 .

Wiebe, Donald. *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy*. Basingstoke: Macmillan, 1999.

_____. *Religion and Truth: Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion*. The Hague; New York: Mouton, 1981. (Religion and Reason; 23)

Wilson, Bryan. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

_____ and Jamie Cresswell. *New Religious Movements: Challenge, Response*. London: Routledge, 1999.

Williams, P. and L. Chrisman (eds.). *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1993.

Williams, Raymond. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana, 1976.

_____. *The Long Revolution*. London: Chatto and Windus, 1961.

_____. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Woodhead, Linda and Paul Heelas. *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*. Oxford: Blackwell, 2000.

_____ [et al.] (eds.). *Religions in the Modern World*. London: Routledge, 2002.

Young, Robert. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*. London: Routledge, 1995.

Periodicals

Asad, Talal. "Agency and Pain: An Exploration." *Culture and Religion*: vol. 1, no. 1, 2000.

Delphy, Christine. "Rethinking Sex and Gender." *Women's Studies International Forum:* vol. 16, 1993.

Fitzgerald, Timothy. "Hinduism and the World Religion Fallacy." *Religion:* vol. 20, 1990.

_____. "Religious Studies as Cultural Studies: A Philosophical and Anthropological Critique of the Concept of Religion." *Diskus:* vol. 3, no. 1, 1995, <http://web.unimarburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/fitzgerald.html>.

Moores, Shaun. "Texts, Readers and Contexts of Reading: Developments in the Study of Media Audiences." *Media, Culture & Society:* vol. 12, 1990.

Mullen, Eve. "Orientalist Commercializations: Tibetan Buddhists in American Popular Film." *Journal of Religion and Film:* vol. 2, no. 2, October 1998, <http://www.unomaha.edu/jrf/OrientalMullen.htm>.

Nye, Malory. "Religion, Post-Religionism, and Religioning: Religious Studies and Contemporary Cultural Debates." *Method and Theory in the Study of Religion:* vol. 12, no. 4, 2000.

Scott, Joan. "Gender: A Useful Category of Historical Analysis." *American Historical Review:* vol. 91, no. 5, December 1986.

Shukrallah, Hala. "The Impact of the Islamic Movement in Egypt." *Feminist Review:* vol. 46, 1994.

Tooker, Deborah. "Identity Systems of Highland Burma: "Belief", Akha Zan, and a Critique of Interiorized Notions of Ethnoreli-

gious Identity." *Man* (Journal of the Royal Anthropological Institute): (n. s.), vol. 27, no. 4, 1992.

Conferences

Biblical Studies/Cultural Studies: The Third Sheffield Colloquium. Edited J. Cheryl Exum and Stephen D. Moore. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1998. (Journal of the Study of the Old Testament, Supplement Series; 226, Gender, Culture, Theory; 7)

Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism. Edited by Tariq Modood and Pnina Werbner. London; Atlantic Highland, NJ: Zed Books, 1997.

هذا الكتاب

الدين: الأسس

Religion
THE BASICS
Malory Nye

هل الدين مثله مثل الثقافة؟ ما هو موقعه في حياتنا المعاصرة؟ هل علينا أن نؤمن به لكي ننتمي إليه؟. بدءاً من حملات التنصير على القنوات التلفزيونية إلى ارتداء الحجاب في مصر وبريطانيا؛ بدءاً من ظهور الوثنية حتى ما بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، نجد في هذا الدليل السهل، مختلف طرق تفاعل الدين مع أمور حياتنا اليومية. فهذا الكتاب ما هو إلا محاولة تعريف شاملة تبحر بنا في عالم الدين ونجده يغطي مختلف النواحي، ومنها: الدين والثقافة، ما مدى تأثير السلطة على الدين؟، القضايا الخاصة بالجنسين، دور الإيمان والشعائر والنصوص الدينية، وأخيراً الدين في عالمنا المعاصر.

كتابنا هذا **الدين: الأسس** يقدم لنا استعراضاً قيماً محدث لكل من يرغب في التعرف على المزيد من المعلومات بشأن هذا الموضوع الشيق.

مالوري ناي: أستاذ الثقافات المتعددة في معهد آل مكتوم للدراسات العربية والإسلامية في اسكتلندا.

ISBN 978-9953-533-06-3



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com